Rainer Schmitt

Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft

Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung

Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn

ISBN 3-579-04090-1

Gesamtherstellung: Mohndruck Reinhard Mohn OHG, Gütersloh
Umschlagentwurf: H.-J. Grießbach
Printed in Germany

Meinen Eltern
in Dankbarkeit

Inhalt

C. Das ›Zelt der Begegnung‹ (אֹהֶל מוֹעֵד)

D. Das *Verhältnis* von *Zelt* und *Lade*

Vorwort

Die vorliegende Veröffentlichung stellt meine im Dezember 1970 vom Fachbereich Ev. Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster/Westf. angenommene und für den Druck leicht überarbeitete Dissertation dar. Die mir erst nach Abgabe der Arbeit im Frühjahr 1970 zugänglich gewordene ältere Literatur und einige Neuerscheinungen konnten noch eingearbeitet werden; das Manuskript wurde im Spätherbst 1971 abgeschlossen.

Meinen aufrichtigen Dank möchte ich auch an dieser Stelle Herrn Prof. D. Franz Hesse aussprechen, der das Thema angeregt und die Entstehung der Arbeit mit regem Interesse und manchem guten Rat begleitet und gefördert hat. Zu danken habe ich ferner dem Herrn Minister für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, der Leitung der Ev. Kirche von Westfalen und der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die einen namhaften Druckkostenzuschuß zur Verfügung gestellt haben, ohne den die Veröffentlichung in dieser Form nicht möglich gewesen wäre; weiterhin Herrn Dr. Peter Freimark, damals am Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster tätig, der mir bei der Übersetzung der neuhebräischen Beiträge geholfen hat; schließlich meiner Frau, die mich bei der Anfertigung des Manuskripts und beim Lesen der Korrekturen auf vielfältige Weise unterstützt hat.

Hamm (Westf.), im März 1972 *Rainer Schmitt*

Man beweist in der Wissenschaft die Ehrerbietung und Dankbarkeit gegen das ältere Geschlecht nicht durch kritiklose Hinnahme seiner Behauptungen, sondern vielmehr durch unablässiges Weiterarbeiten, wobei auch eine beständige Revision der Grundlagen ganz unumgänglich ist.
(Hermann Gunkel: Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, S. 27)

Einleitung

Das Thema der vorliegenden Arbeit bilden das ›*Zelt der Begegnung*‹ (אֹהֶל מוֹעֵד *'ohæl mô'ed)* und die *Lade* (אֲרוֹן *'ªrôn)*, zwei der bedeutendsten Heiligtümer der Vor- und Frühgeschichte Israels. Nicht nur das Verhältnis beider zueinander *(»Zelt und Lade«)*, sondern auch Herkunft, Wesen und Funktionen jedes einzelnen *(»Zelt«* und *»Lade«)* gilt es zu betrachten, wobei die Einzeluntersuchungen einmal zur Klärung der Probleme des jeweiligen Heiligtums dienen, darüber hinaus aber auch das Material für die genannte Verhältnisbestimmung und Kriterien zu deren Durchführung liefern sollen. Wenn des weiteren von einem ›Thema‹ alttestamentlicher (atl) Forschung gesprochen wird, so ist dieser Terminus nicht zu eng zu fassen; denn nicht allein die Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel etc., die sich thematisch ausschließlich mit *Zelt und Lade* beschäftigen, verdienen unsere Beachtung, sondern ebenso die Behandlungen des Gegenstandes im größeren Zusammenhang von Kommentaren, Theologien des AT, Religionsgeschichten Israels u. ä.

Unsere Darstellung hat da einzusetzen, wo *Zelt und Lade* zu einem eigenen Thema der Forschung werden, und sie hat die Momente dieser Entstehung und die aufkommenden Einzelprobleme herauszustellen. In dem so geschaffenen Rahmen soll dann die Beschäftigung mit dem Thema in seiner dreifachen Nuancierung so erfolgen, daß wir jeweils die Entstehung, Begründung und kritische Beurteilung einzelner Lösungsversuche im Laufe der Forschungsgeschichte darstellen. Es geht also um den ›Sitz im Leben‹ der einzelnen Thesen.

Wenn bei der Beschäftigung mit unserem Thema bisweilen der Eindruck eines undurchdringlichen Hypothesenwirrwarrs entsteht, so wird man nach den Ursachen desselben zu fragen haben. Diese liegen zu einem erheblichen Teil in dem schmalen Textbestand, der uns im AT zumindest im Blick auf zahlreiche Einzelprobleme zur Verfügung steht, sodann aber auch in nicht geringerem Maße in den unterschiedlichen methodischen Voraussetzungen, mit denen die einzelnen Forscher an die Texte herangehen. Gerade auch auf diese Voraussetzungen, ihre forschungsgeschichtliche Bedingtheit und ihre Ange-

messenheit hinsichtlich des atl Textes wird zu achten sein. Insofern handelt es sich bei der Darstellung von Entstehung, Begründung und Beurteilung einzelner Thesen immer auch um ein Stück methodenkritischer Arbeit. Das weist aber indirekt schon darauf hin, daß eine Darstellung der Forschungsgeschichte unter dem Aspekt unseres Themas nicht ohne eine eigene Stellungnahme gegeben werden kann.

Die folgenden Ausführungen haben mithin eine doppelte Aufgabe: Zunächst – und auch sachlich an erster Stelle – möchten sie den Gang der Forschung vor Augen führen und in diesem Rahmen zugleich das Material möglichst umfassend ausbreiten, das bei der Beurteilung der vielfältigen Probleme eine Rolle spielt(e); sodann möchten sie aber auch in einer notwendigerweise begrenzten kritischen Auseinandersetzung mit den dargestellten Thesen eine eigene Stellungnahme zu einigen wesentlichen Problemen zu formulieren versuchen. Gerade bei der Lösung dieser zweiten Aufgabe wird die Beschränkung deutlich werden, die uns von dem Hauptthema und den durch dieses bestimmten Proportionen der Arbeit her auferlegt ist. Infolgedessen bieten die eigenen Stellungnahmen oft nur ein paar kurze kritische Anmerkungen. Sie wollen nicht als Richtersprüche dessen aufgefaßt werden, der von höherer Warte aus die Wege und Irrwege atl Forschung von ihrem Ende her in einem sicheren Überblick beurteilen könnte, sondern als Beitrag und Hilfe dazu, den häufig nur – gemessen am atl Textbestand notwendigerweise – sehr hypothetischen Charakter einzelner Auffassungen zu erkennen und von daher das zu sichten, was wir mit einigem Recht als begründet ansehen können.

Die Darstellung ist vorrangig an Sachproblemen orientiert, wie sie im Laufe der Geschichte atl Forschung auftraten, nicht davon unabhängig an einzelnen Forschern und deren Werk. Den umfassenden Rahmen bildet also jedesmal das jeweilige Thema, nicht der Name eines Forschers, unter dem dann zu allen Einzelfragen eine zusammenhängende Darstellung gegeben würde. Dies müßte zu einer verwirrenden Überschneidung von Sachbereichen und dauernden unorganischen Neuanknüpfungen der Darstellung führen, so daß sich ein trotz aller Differenziertheit doch leidlich klares Bild nicht zeichnen ließe. Daß unter dem Prinzip vorrangiger Sachbezogenheit der Darstellung herausragende Leistungen einzelner Forscher nicht nivelliert zu werden brauchen, müssen die folgenden Ausführungen beweisen.

Außer einigen, in der Regel nur auf einen Schwerpunkt des Themas beschränkten, meist Begründungen der dargestellten Auffassungen beiseitelassenden und noch dazu sehr unvollständigen kurzen forschungsgeschichtlichen Skizzen[1],

1. Siehe aus älterer Zeit etwa Dibelius, S. 1–7; Dürr, S. 19–25; aus jüngerer Zeit Seeber, S. 2–10; Woudstra; Maier, Ladeheiligtum, S. 55ff.; Davies, Ark II; Görg, S. 1–7; Koch, Zelt, Sp. 135–137; Zobel, Lade, Sp. 396–404.

Auch der jüngste Versuch von H. A. Brongers bietet, was Themen- (Herkunft, Benennun-

die den eigenen Standort der jeweiligen Abhandlung oder mittels eines Querschnittes durch die Literatur die Fülle der Probleme aufzeigen möchten[2], fehlen bislang Darstellungen umfassender Art. Auf vorangegangene Forscher wird in der Regel nur in kurzen zustimmenden oder ablehnenden Referaten oder bloßen Anmerkungen hingewiesen. Dies mag, wo es um die Entfaltung der eigenen Konzeption geht, in einigen Fällen genügen, trägt aber zum Verständnis der Probleme meist nur wenig bei. Die oben formulierte Aufgabe der folgenden Darstellungen möchte demgegenüber vorrangig auf die Geschichte der Probleme und der Versuche ihrer Lösung abheben.

Will man eine solche Geschichte schreiben, so hat man sich mit der wissenschaftlichen Literatur zu beschäftigen, die zum Thema in seinem weitesten Sinn erschienen ist. Der Umfang dieser Literatur ist so groß, daß man sie kaum vollständig und in allen Einzelheiten erfassen kann. Doch hoffe ich, daß ich wenigstens die wesentlichen Beiträge zum eigentlichen Thema herangezogen habe[3]; zu Randproblemen konnte ohnehin nicht mehr als eine Auswahl geboten werden. An einer Verästelung in Klein- und Kleinstprobleme konnte zudem nicht gelegen sein, wo es um die Darstellung der wesentlichen Linien und Probleme der Forschung im Blick auf unser Thema ging. Weder nötig noch auch möglich war es, zu jeder These alle Befürworter oder gar alle ausdrücklichen Bestreiter anzuführen, doch habe ich mich auch hier wieder bemüht, zu den wesentlichen Einzelfragen die gewichtigsten Urteile zusammenzustellen.

Im einzelnen zerfallen unsere Ausführungen in vier Teile. Nach einer einführenden Darstellung der Etappe, auf der sich unser Thema herausbildete und einige grundlegende Probleme formuliert wurden (A), bringt die detaillierte Entfaltung gemäß der dreifachen Nuancierung des Themas drei Abschnitte über »Die Lade« (B), »Das Zelt der Begegnung« (C)[4] und »Das Verhältnis von Zelt und Lade« (D). Besonders innerhalb der Teile (B) und (C) entstand das

gen, Funktion der Lade) und Literaturauswahl betrifft, nur eine Skizze, die forschungsgeschichtliche Einordnung, Begründungen und Kritik sehr oft vermissen läßt.

2. In besonders unglücklicher Weise geschieht das in Waltraud Seebers Skizze der Ladeprobleme, die eine kurz zusammenfassende Darstellung der bisherigen Ergebnisse der Bemühungen um die Lade bieten soll. Aber selbst in dieser Begrenzung bleibt das Unternehmen doch höchst unbefriedigend, vor allem in den, was die Problemfülle anbelangt, sehr unvollständigen Abschnitten über die Herkunft der Lade (S. 2f.), die Lade-Thron-These (S. 7f.) und die Lade in der atl Literatur (S. 9f.). Zu Woudstra siehe B I.

3. An wichtigerer, mir bekannter Literatur zum Thema waren für mich unerreichbar: A. H. McNeile: The Book of Exodus, London 1908; T. P. Sevensma: De ark Gods, het oud-Israelitische heiligdom, Diss. Amsterdam 1908; S. Saba: L'arca dell' alleanza: Storia, descrizione, significato, theol. Diss. Rom 1948.

4. Diese Umkehrung der Reihenfolge gegenüber der Themaformulierung ist dadurch legitimiert, daß die Lade wesentlich früher und intensiver als das Zelt ein eigener Gegenstand der Forschung wurde.

Problem der Art einer sachgemäßen Verbindung von Darstellung und eigener Stellungnahme. Um durch die letztere, die immer durch den gegenwärtigen Stand unserer Erkenntnis bestimmt ist, die geschichtliche Darstellung nicht zu belasten oder gar zu verzerren, habe ich in der Regel zwischen beiden Schritten zu trennen versucht. Dabei sind die eigenen Stellungnahmen äußerlich durch Petitdruck von der Darstellung der Geschichte abgehoben.

TEIL A

Forschungsgeschichtliche Voraussetzungen des Themas und seine erste Entfaltung

I. Die Entwicklung der kritischen Forschung von de Wette bis Wellhausen

›Zelt und Lade‹ haben sich als ein eigenständiges Thema der atl Forschung im Zuge der literar- und historisch-kritischen Arbeit am Pentateuch entwickelt, deren Ergebnis die nach ihren Begründern so genannte ›Reuß-Graf-Wellhausensche Hypothese‹ ist; sie besagt, daß »die Propheten für älter anzuerkennen (seien) als das Gesetz«[1]. Diese Entwicklung macht es nötig, unser Thema zunächst in den genannten umfassenden Rahmen zu stellen; in diesem ist es zunächst noch verborgen hinter der übergeordneten Frage nach der Historizität der in Ex 25ff. 35ff. geschilderten mosaischen Stiftshütte.

Am Anfang der forschungsgeschichtlichen Entwicklung steht, gewisse Anregungen Johann Severin Vaters[2] aufnehmend, die Arbeit Wilhelm Martin Leberecht de Wettes; in ihm sah nicht erst Wellhausen, sondern schon sein Zeitgenosse Bähr den Begründer der historischen Kritik[3]. Wenn Wellhausen behauptet, daß das, was er selbst im AT getrieben habe, ja schon alles bei de Wette stehe[4], so ist das in dieser Form zwar als Übertreibung des Bewunderers zu werten, behält aber im Blick auf die entscheidenden Grunderkenntnisse sein volles Recht.

Die literar-kritische Forschung am Pentateuch war über die ältere Urkundenhypothese zur Fragmentenhypothese, die in Vater ihren bedeutendsten deutschen Vertreter fand, vorangeschritten; beide Hypothesen blieben in der Folgezeit der Ausgangspunkt für alle weiteren entwickelnden Untersuchungen. Bei de Wette und seinen Schülern trat nun als ein neues Element die historische Kritik hinzu. Man begann über die literar-kritischen Erkenntnisse hinaus den Inhalt des Pentateuch auf seine historische Glaubwürdigkeit hin zu untersuchen. Daß damit sogleich Zweifel an der Historizität des Erzählten und dem Alter vieler Gesetze und kultischer Einrichtungen aufkamen, mußte vielen

1. Reuß, S. VII.
2. S. 658f.
3. Vgl. Bähr, S. 2 und Anm. 1; Wellhausen, Prolegomena, S. 4.
4. Siehe dazu Perlitt, Vatke, S. 167, Anm. 4.

Zeitgenossen diese historische Kritik von vornherein suspekt machen. Deshalb blieb der Einfluß de Wettes zunächst auch gering.

Das Motiv solcher historischen – und im Blick auf den jungen[5] de Wette muß man hinzufügen: negativen historischen – Kritik liegt letztlich in der Indifferenz gegenüber dem Historischen selbst[6]. Denn es ist weder die Freude an der Destruktion des überlieferten Bildes noch der Haß gegen den rationalistischen Pragmatismus um ihrer selbst willen, sondern das Anliegen, das de Wette zutiefst mit Herder verbindet: die »naive Lektüre der Bibel«[7]. Daß diese Lektüre möglich ist auch noch nach dem Auftauchen historisch-kritischer Fragen, ohne daß diese Fragen ängstlich ignoriert zu werden brauchen, dazu bedarf es der umfassenden und radikalen Kritik, die nach den Maßstäben der Gesetze der Natur, der Erfahrung und der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit zu verfahren hat.

Die so durch das Bedürfnis der naiven Lektüre der Bibel freigesetzte und legitimierte historische Kritik fand auf dem Felde der Mosaischen Geschichte reiches Material, dem sich de Wette 1807 im Band II seiner »Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament« zuwandte; in ihm werden die Pentateuchberichte ihrer kanonischen Reihenfolge nach durchgegangen und auf ihren Inhalt hin befragt. Dabei vollzieht sich die Kritik in drei Schritten: 1. literarische Kritik, 2. Verstehen des Textes, 3. historische Kritik[8].

Solange die Chronik noch nicht in ihrer historischen Glaubwürdigkeit verworfen war, mochte die Differenz zwischen dem vom mosaischen Gesetz geforderten, um die Stiftshütte geordneten kultischen Leben und der sich im Zeugnis des Pentateuch und der Vorderen Propheten spiegelnden historischen Wirklichkeit noch erträglich erscheinen, setzte doch 2 Chr 1,3 ff.[9] die Stiftshütte offenbar als zentrales Heiligtum zur Zeit Salomos voraus. Für de Wette trat aber diese Differenz unübersehbar kraß zutage; denn sein 1806 durchgeführter »Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik ...« hatte zu dem Ergebnis geführt, daß diese Bücher als Geschichtsquelle wertlos seien. Damit war eine tragende Säule der traditionellen Anschauungen vom alten Israel zum Einsturz gebracht. Entweder war nun das Gesetz mosaisch, dann mußte es so scheinen, als ob Mose in der ganzen folgenden Geschichte vergessen worden war; oder das Gesetz war spät, und folglich waren die diesbezüglichen Teile des Pentateuch Dichtung oder, wie de Wette lieber sagt:

5. Zur Periodisierung der Wirksamkeit de Wettes siehe Smend bei Perlitt, Vatke, S. 88, Anm. 6.

6. Smend, de Wettes Arbeit, S. 26ff.

7. Smend, de Wettes Arbeit, S. 31.

8. Mos. Geschichte, S. 21f., 25f.

9. In der Ablehnung der historischen Glaubwürdigkeit dieser Stelle sind de Wette u.a. Gramberg, Chronik, S. 181; Graf, S. 55,125 und Seinecke, S. 163 gefolgt. Vgl. dazu weiter CII/f.

Mythos[10]. Das Urteil in letzterem Sinn spiegelt sich in de Wettes Behandlung der mosaischen Stiftshütte[11]. Ihre Errichtung in dieser Pracht und Komplexität durch Mose wird auf Grund von Erwägungen geleugnet, die im wesentlichen von allen späteren Kritikern des Stiftshütte-Abschnittes Ex 25–31. 35–40 erneuert worden sind[12]:

1. Die Stiftshütte ist ein Wundergebäude (Ex 25, 9.40). Überdies ist der Abschnitt Ex 25 ff. in seinem Context den vorangegangenen Mythen gleichgestellt und erhält damit selbst mythische Bedeutung. Falls nicht besondere Gründe für die historische Glaubwürdigkeit von Ex 25 ff. beigebracht werden können, muß dieser Abschnitt ebenfalls als Mythos verstanden werden.

2. Innere und äußere Gründe sprechen nun aber nicht nur nicht für, sondern geradezu gegen seine Historizität. So ist es kaum glaubhaft, daß die Israeliten am Sinai die Ex 25,3–7 genannten Materialien im notwendigen Umfang gehabt haben oder sie sich in der Wüste besorgen konnten[13]. Auch ist es zu bezweifeln, daß sie einen derart prunkvollen Bau zu errichten imstande waren, während sich noch Salomo beim Bau seines Tempels fremder Künstler bedienen mußte[14].

3. Die Zeit, die für die Verfertigung der genannten Einrichtungen und Geräte angegeben wird, ist so unglaublich kurz (Ex 19,1; 40,17), daß schon darum die ganze Darstellung verdächtig erscheinen muß[15].

4. Auch weisen die Schwierigkeiten der Struktur und Zusammensetzung darauf hin, daß die Stiftshütte ein Phantasiegebilde ist. Dies unterstreichen auch, wie in der Gefolgschaft de Wettes hervorgehoben wurde, die großen Transportprobleme, die ein derartiges Wanderheiligtum in der Steppe aufgeben mußte.

10. Mythen sind für de Wette »durch Dichter und Tradition ins Wunderbare und Uebernatürliche gebildete, oft ganz erdichtete Geschichten« (Mos. Geschichte, S. 396). Am mythischen Charakter der Pentateucherzählung hat de Wette stets festgehalten, jedoch gegenüber einem häufig geäußerten Mißverständnis betont, daß die mythischen Erzählungen sich »aus vorliegendem geschichtlichen Stoff und Anlaß« zu bilden pflegen (de Wette-Zitat bei Smend, de Wettes Arbeit, S. 113). Ein solcher echt geschichtlicher Stoff liege auch im Pentateuch zugrunde.

11. Chronik, S. 259–261; ausführlicher Mos. Geschichte, S. 259–270.

12. Siehe bis Wellhausen, Prolegomena, S. 41 ff.: A. T. Hartmann, S. 163–179; Gramberg, Chronik, S. 179–181, Religionsideen, S. 10–20; von Bohlen, S. CXII f., 112 f.; Vatke, S. 314 ff.; Graf, S. 51–60; Schultz I, S. 140,200; Kuenen, Godsdienst II, S. 75 f., 163 f.; Colenso, S. 40 ff.; Seinecke, S. 159–167; Dillmann, Ex-Lev, S. 269 f.

13. »Diese Leichtigkeit, mit welcher der Erzähler diese Kostbarkeiten zusammenbringen läßt, verräth den *Dichter*« (Mos. Geschichte, S. 260).

14. Siehe dazu Chronik, S. 259: Der Bau der Stiftshütte setzt »eine Cultur der Künste, einen Reichthum und eine Muße (voraus), die man bey den aus Aegypten kommenden Israeliten am Berge Sinai nicht suchen kann«.

15. Vgl. dazu 1 Kön 9,10.

5. Von entscheidendem Gewicht ist, daß es den vorexilischen Zeugnissen von der Geschichte des israelitischen Gottesdienstes zufolge ein so berühmtes und ausgezeichnetes Heiligtum wie das Ex 25 ff. beschriebene samt – so darf man im Sinne vieler Nachfolger de Wettes hier ergänzen – zugehörigem Opferkult, aaronitischer Priesterschaft und den damit verbundenen Bestimmungen der Tora nicht gegeben hat.

6. Schließlich scheint der Verfasser »eines andern Fragments«[16] (Ex 33,7–11) eine andere Vorstellung von dem Wüstenheiligtum zu haben. Dabei handelt es sich nicht um die eigentliche mosaische Stiftshütte; denn diese wird erst später errichtet (Ex 35 ff.). Ebensowenig ist aber ein interimistisches Heiligtum gemeint, wie Num 11,16f.24–30; 12,4f.10 beweisen. Wir haben es vielmehr mit einer selbständigen, dauernden Einrichtung zu tun. Von einer solchen, dem *'ohæl mô'ed* (in der Wüste, vielleicht schon in vormosaischer und noch zu Davids Zeit), wußte die Tradition, und daran anknüpfend fing man dann später nach dem Ideal des Salomonischen Tempels an zu dichten und zu erzählen. Auf Mose als den herrlichen Gegenstand religiöser patriotischer Dichtung wurde alles Große der Nation samt der religiösen Verfassung zurückgetragen, die mosaische Stiftshütte entstand als ein »Wunder- und Prachtgebäude, ein Produkt der Phantasie späterer Priester«[17].

Natürlich sind diese Argumente in der Folgezeit nicht unbeachtet und unwidersprochen geblieben[18]; aber wie die Kritik vonseiten der konservativen Forschung zeigt, verkannte man die ganze Bedeutung der Einwände de Wettes und stand ihnen im großen und ganzen ziemlich hilflos gegenüber. Zwar wurden eifrig die Möglichkeiten eines gewissen Kulturstandes und des Besitzes der Israeliten an edlen Metallen und Stoffen erörtert, aber auf die bei de Wette unter (5) genannten entscheidenden geschichtlichen Probleme wurde nicht ernsthaft eingegangen[19]. Noch 1884 weiß z. B. Riggenbach im Blick darauf keine klarere Auskunft zu geben als das Zugeständnis, »dass auf den fragmentarischen Angaben (erg.: des AT) ein gewisses Dunkel bleibt«[20].

Das Urteil de Wettes über die Stiftshütte hat seinen Platz im Rahmen des übergreifenden, daß das mosaische Gesetz spät sei. Auf dem Wege dieser Erkenntnis sind in den folgenden Jahren und Jahrzehnten de Wettes Schüler vorangeschritten. Hatte A. Th. Hartmann 1810 noch einmal die wesentlichen gegen die historische Glaubwürdigkeit von Ex 25 ff. sprechenden Argumente

16. Mos. Geschichte, S. 262. 17. Mos. Geschichte, S. 269.

18. Vgl. z.B. schon die wiederholte scharfe Auseinandersetzung mit de Wette und dessen Schüler Gramberg, die Movers 1834 führt (schon Vorrede, S. VI).

19. Vgl. etwa Hengstenberg, S. 430ff.; Bähr, S. 258ff. ,273ff.; Winer II, S. 533f.; Riggenbach, Stiftshütte I, S. 42ff., Stiftshütte II, S. 721ff.; dazu auch Knobel, S. 253ff.; Dillmann, Ex–Lev, S. 269ff.

20. Stiftshütte II, S. 722. 21. S. 163ff.

zusammengefaßt[21], so betont darüber hinaus Carl Peter Wilhelm Gramberg in seinen beiden Hauptwerken 1823[22] und 1829[23] mit de Wette vor allem den mythischen Charakter der Stiftshütte-Perikope. Mit ihnen ist sich auch Paul v. Bohlen in seinem 1835 erschienenen und neben Gesenius »Sr. Hochwürden dem Herrn Dr. de Wette« gewidmeten Genesis-Kommentar, in dem er sich in Terminologie[24] und Beweisführung seinem Meister anschließt, einig in dem Urteil, daß es sich in Ex 25 ff. nur um »eine ideale Schilderung«[25], »ein blosses Phantasiegebilde«[26] handelt, das vom berühmten Tempel Salomos »zum grösston Theile copirt zu seyn« scheine[27].

In dieselbe Richtung stießen ebenfalls im Jahre 1835 unabhängig voneinander J. F. Leopold George und Wilhelm Vatke vor, die, auch unabhängig von Eduard Reuß, dessen bereits Anfang der dreißiger Jahre in erst später gedruckten Thesen niedergelegte und dann erstmals im Sommersemester 1834 in einer Vorlesung veröffentlichte Meinung[28] literarisch begründeten, daß das Gesetz am Ende der Entwicklung der Geschichte Israels stehe und jünger sei als die Propheten. Von dieser Position aus schreibt Vatke in seinem Werk »Die Religion des Alten Testamentes«[29] ganz im Sinne von de Wette und dessen bereits erwähnten Schülern von der Stiftshütte, sie sei »Dichtung ..., die erst später (scil. gegen die Zeit des babylonischen Exils[30]) nach dem Vorbilde des Tempels ... entworfen«[31] und, wie George[32] dem sachlich hinzufügt, mit allem Glanz und Luxus der späteren Zeit ausgestattet wurde.

Wie wenig die Arbeiten von de Wette bis Vatke in ihrer Bedeutung verstanden wurden und also auf den Gang der Forschung wirken konnten, zeigt der Umstand, daß weitere 20 Jahre vergehen mußten, bis Carl Heinrich Graf mit seiner »Commentatio de templo Silonensi« (1855) und später mit dem Werk »Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments« (1866) ein weiterer Durchbruch gelang. Trotz einiger Unklarheiten im Blick auf das mosaische Zelt-

22. Chronik, S. 180. 23. Religionsideen, S. 10.

24. Die Erzählung über die Stiftshütte sei ›mythisch‹, ›Dichtung‹, ein ›heiliges Märchen‹.

25. Gramberg, Religionsideen, S. 10. 26. Gramberg, Religionsideen, S. 20.

27. Von Bohlen, S. CXIII mit folgender Begründung: »... die Dichtung wirft gerne, sobald eine Dürftigkeit an Thatsachen eintritt, wirkliche Begebenheiten und Gegenstände in die Lücken zurück.«

28. Vgl. dazu die Vorrede bei Reuß, S. VII ff.

29. Von Wellhausen, Geschichte Israels, S. 4, Anm. 1, hoch gepriesen als »der bedeutendste Beitrag, welcher überhaupt je zur Geschichte des alten Israel geleistet worden ist«. Zum Verhältnis zwischen Vatke und Wellhausen vgl. jetzt die grundlegende Arbeit von L. Perlitt, Vatke und Wellhausen (1965).

30. S. 340.

31. S. 333. Zu den wichtigen sich von dieser Grundposition ergebenden Folgerungen für das Verhältnis von Zelt und Lade siehe unter AIII/3.

32. S. 41 f.

heiligtum[33] bestätigt Graf mit Nachdruck die These seiner Vorgänger, daß das geschichtliche Vorhandensein der Stiftshütte von Ex 25 ff. durch die gesamte Geschichte Israels widerlegt werde[34]; vielmehr sei »tabernaculum templi Hierosolymitani quasi effigies, sed ad minorem modum redacti et in tentorium portabile conversi«[35].

In den folgenden Jahren ist diese Auffassung durch einige bedeutende Werke gefestigt und damit in ihrem Einfluß verstärkt worden. Zu nennen ist hier vor allem der gelehrte Bischof von Natal, John William Colenso, der im sechsten seines sieben Bände umfassenden Werkes »The Pentateuch and Book of Joshua critically examined« im Jahre 1872 mit einer Fülle ausgezeichneter, scharfsinniger Beobachtungen in minutiöser, in der damaligen Zeit unerreicht gründlicher Arbeit das kritische Ergebnis seiner Vorgänger bestätigte, wobei er als die entscheidenden Momente das Schweigen von D über die Stiftshütte, die hinsichtlich Lage, Ausstattung und Kultpersonal bestehenden Differenzen zwischen dem Zelt von Ex 33 und der Stiftshütte sowie die im Blick auf die Maßangaben gleichen Zahlenverhältnisse, nur in der Verkleinerung von 2:1, zwischen dem Tempel Salomos und der Stiftshütte nennt[36]. Weiter ist zu erwähnen Abraham Kuenen mit seiner Darstellung »De Godsdienst van Israël« I/II (1869/70), in der in Bd. II die Stiftshütte als das Abbild des Salomonischen Tempels verstanden ist, das nach Maßgabe eines besonderen Konzeptes von Heiligkeit und der kultischen Traditionen und Ordnungen der Zeit der Abfassung gestaltet wurde[37]. Vor allem mit dem Nachweis, daß die Stiftshütte samt den an sie gebundenen kultischen Ordnungen in vorexilischer Zeit unbekannt war, beschäftigt sich schließlich L. Seinecke in seiner »Geschichte des Volkes Israel«, Bd. I (1876) und überprüft und bestätigt darin noch einmal die Hauptargumente gegen die Historizität der Stiftshütte, die seit Vater und de Wette beigebracht worden waren[38].

Den Ertrag des mit de Wette angebrochenen Zeitalters der atl Forschung hat dann in einzigartig umfassender Weise Julius Wellhausen zusammengefaßt und damit zugleich die Grundlagen für die Arbeit der folgenden Generationen gelegt. Ein Zeitgenosse rühmt Wellhausen als den, dem es gegeben war, »die gesamte Materie mit einer kritischen Kraft und geschichtlichen Einsicht zu entwickeln, die imstande waren, allen Widerspruch zu überwältigen«[39]. Nach dem Erscheinen der »Prolegomena zur Geschichte Israels« (1883) kann Kuenen »ohne Großsprechen behaupten, daß der Prozeß entschieden ist«[40].

33. Siehe unten AIII/3. 34. S. 51.

35. Aus Grafs Commentatio zitiert nach Fz. Delitzsch, Studien, S. 57; vgl. auch Graf, Die geschichtlichen Bücher ..., S. 55,58–60.

36. S. 40–51. 37. S. 75 f., 163 f. 38. S. 159–167.

39. Robertson Smith, S. 211, Anm. 1.

40. Abhandlungen, S. 295. Daß dieser Prozeß nicht ohne kräftige Polemik ausgetragen

Ein paar Bemerkungen zur Stellung und Bedeutung Wellhausens im Rahmen der mit unserem Thema verbundenen Frage nach der Entstehung des mosaischen Gesetzes müssen hier gemacht werden. Es bedurfte eines recht zufälligen Anlasses, daß Wellhausen auf den Weg gebracht wurde, auf dem er epochemachend gewirkt hat. Die Arbeiten de Wettes und Vatkes waren längst vergessen, Graf blieb weithin unbeachtet, Reuß hatte seine umwälzenden Thesen, weil er ihre revolutionierende Wirkung fürchtete und weil er sie noch nicht genügend begründen zu können glaubte, bisher nur an schwer zugänglichen Stellen veröffentlicht[41], und auch Kuenen hatte seine Stimme noch nicht erhoben – da erfuhr Wellhausen gelegentlich eines Besuches bei Ritschl in Göttingen (1867) von der These (Reuß' und) Grafs, daß das Gesetz auf die Propheten folge, »und beinah ohne noch die Begründung seiner Hypothese zu kennen, war ich für sie gewonnen«[42]. Wellhausen begann seine Arbeit mit dem Kleinsten und Elementarsten: mit der text- und literarkritischen Analyse der atl Zeugnisse. Solange diese Kleinarbeit nicht getan war, mußte alle historische Kritik auf unsicheren Füßen stehen. Diesem seinem eigenen Einsatz gemäß hielt es Wellhausen im Blick auf seine Vorgänger für richtig, daß die durch die Kritik de Wettes und vor allem Vatkes erfaßte historische Problematik zunächst hintangestellt wurde zugunsten des literarischen Problems der Komposition des Hexateuch und der Geschichtsbücher. Die Ergebnisse seiner eigenen literarkritischen Analysen legte Wellhausen in der 1871 erschienenen Studie »Der Text der Bücher Samuelis« sowie der in drei Teilen 1876/77 in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie veröffentlichten Untersuchung »Die Composition des Hexateuchs (und der historischen Bücher des Alten Testaments)«[43] vor. Auf dieser Basis schritt er dann sicher voran zur historischen Kritik, deren Ergebnisse sich niederschlugen in der genialen historischen Gesamtschau seiner 1878 erschienenen »Geschichte Israels«, die von der 2. Auflage (1883)[44] an

werden konnte, ist bei dem zur Behandlung anstehenden Gegenstand kaum verwunderlich. Kuenen ist der Hauptwortführer auf der Seite der kritischen Forschung; seine teils polemischen Einzelbeiträge erschienen 1894 gesammelt in deutscher Übersetzung. Wellhausen hat sich dagegen nur im Vorwort der Prolegomena von 1883, das in allen folgenden Auflagen weggelassen wurde, polemisch mit Vorwürfen auseinandergesetzt, im übrigen aber nach der Einsicht gehandelt, »dass es überhaupt am besten ist, einfach seine Meinung und die Gründe dafür vorzutragen, oder wie Ewald sich ausdrückte, immer gleich das Richtige zu sagen« (Prolegomena, S. VII).

41. Erst 1879 legte Reuß die Ergebnisse seiner Forschungen geschlossen vor in dem Werk »L'histoire sainte et la loi, introduction critique au Pentateuch et au livre de Josué«, das zwei Jahre darauf in deutscher Übersetzung erschien.

42. Prolegomena, S. 4.

43. Geschlossen in unv. 3. Aufl. 1899 erschienen. Nach dieser Auflage wird im folgenden zitiert. Vgl. dazu Eißfeldt, Einleitung, S. 219 und Anm. 6.

44. An diese Auflage halten wir uns im folgenden.

den Titel »Prolegomena zur Geschichte Israels« trägt. Thema dieses Werkes ist »die geschichtliche Stellung des mosaischen Gesetzes, ... ob dasselbe der Ausgangspunkt sei für die Geschichte *des alten Israel* oder für die Geschichte *des Judentums*«[45]. Die Antwort spiegelt sich in dem, was Wellhausen zusammenfassend über die Stiftshütte zu sagen hat: »Die Grundlage der Concentration des Gottesdienstes, der Tempel, der in Wirklichkeit erst von Salomo gebaut wurde, gilt hier auch für die unruhige Zeit der Wanderung, die der Sesshaftigkeit vorherging, als so unentbehrlich, dass er tragbar gemacht und als Stiftshütte in die Urzeit versetzt wird. Denn diese ist in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Copie des jerusalemischen Tempels.«[46] Mit diesem Satz schließt Wellhausen die Forschung seit de Wette ab und bietet den nachfolgenden Generationen eine feste Ausgangsbasis.

Eine gewisse Sonderstellung innerhalb der kritischen Forschung nehmen der junge Hermann Schultz und August Dillmann ein, die beide an dem vorexilischen Ursprung der Hauptteile dessen festhalten, was seit Wellhausen[47] üblicherweise als »Priesterschrift« bezeichnet wird[48] und für das sich das Siglum P als Abkürzung eingebürgert hat. Schultz hat später[49] die in der 1. Auflage (1869) seiner Alttestamentlichen Theologie geäußerte Annahme, die Stiftshütte-Überlieferung von Ex 25 ff. stamme aus der Zeit Samuels[50], im Sinne Wellhausens revidiert. So ist dann auch für Schultz die Stiftshütte nicht mehr das Vorbild oder Urbild des Tempels Salomos, sondern dessen Abbild.

Dillmann möchte P als das Werk eines gelehrten, in den Traditionen der mosaischen Religion stehenden Jerusalemer Tempelpriesters[51] aus der Zeit zwischen der Abfassung von J und E einerseits und D andererseits ansetzen; denn P sei von JE abhängig[52], zeige aber keine Einflüsse von D[53]. Den Einwand Grafs u. a., daß man von P keine Spuren vor und in der Königszeit finde, entwertet Dillmann mit dem Argument, in P müsse man sehen »den idealen

45. Prolegomena, S. 1. 46. Prolegomena, S. 38.

47. Geschichte Israels, S. 9.

48. Anstelle der bisher üblichen Bezeichnung ›Grundschrift‹.

49. Siehe dazu die 5. Aufl., S. 244. Wie ich aus einem Zitat bei Fz. Delitzsch, Studien, S. 57 ersehe, liegt diese Wendung bereits in der 2. Aufl. von 1878 vor. Diese Auflage war mir nicht zugänglich.

50. In Bd. I schreibt er auf S. 140: »Wir halten die Schilderung dieses Nationalheiligthums ... nicht für eine geschichtliche, sondern für eine ideale Darstellung der Gedanken des heiligen Orts, wie sie nach dem Sinn und Geist der mosaischen Religion und nach der Anschauung des schon reich entwickelten Jhvhcultus der Zeit Samuels von dem Verfasser entworfen ist«; vgl. auch I, S. 201: Das Heiligtum von Silo mag das Vorbild der Schilderung von P gewesen sein. Die Verfertigung der Stiftshütte hält Schultz trotz aller apologetischen Ausreden unter mosaischen Verhältnissen für ein unerklärbares Rätsel, I, S. 200.

51. Num – Jos, S. 658 f. 52. Num – Jos, S. 659 ff.

53. Num – Jos, S. 606–608, 610 f., 654 f., 665.

oder theoretischen Aufriss einer Ordnung des isr. Gottesstaats ..., wie er, allerdings auf Grund der mosaischen Principien u. mit Anlehnung an bestehende Zustände, vom priesterlichen Standpunkt aus frei entworfen wurde. Als solcher war er eben rein privater Natur, ohne Gesetzeskraft«[54].

In dem Maße, wie die umwälzenden Erkenntnisse über die Stellung des mosaischen Gesetzes wuchsen, befestigt wurden und sich ausbreiteten, hat auch das Thema ›Zelt und Lade‹ an Eigengewicht gewonnen. Je mehr die literar- und historisch-kritischen Sachverhalte vor allem im Hexateuch ins Licht traten, desto aktueller wurde die Beschäftigung mit Zelt und Lade an Hand der vorpriesterschriftlichen Überlieferung. Solange man annehmen konnte, P biete ein getreues Bild der Zustände im alten Israel, meinte man genug getan zu haben, wenn man sich über das heilige Zelt und die in seinem Allerheiligsten aufbewahrte Lade an Hand von Ex 25 ff. informiert hatte. Dieses Bild wurde höchstens noch durch einige andere Nachrichten von außerhalb des Pentateuch vervollständigt.

War nun aber im Zuge der kritischen Forschung von de Wette an die geschichtliche Glaubwürdigkeit der zu P gerechneten Bestandteile der biblischen Überlieferung erst einmal angezweifelt und mehr und mehr auf ein geringes Maß reduziert, so war damit der Weg für die Erstellung eines neuen Bildes vom alten Israel freigelegt. Die durch die Masse des P-Materials fast verschütteten, bisweilen nur sehr fragmentarischen, aber in ältesten Traditionen verstreuten Nachrichten über Zelt und Lade begannen nun in neuem Licht zu strahlen. Die literarischen Verhältnisse nötigten dazu, die verschiedenen Nachrichten zunächst gesondert zu betrachten und sie auch aus dem Geist und den geschichtlichen Umständen zu verstehen, aus denen heraus die betreffenden Quellen entstanden waren. Daß es da Widersprüche zwischen P und den Vorstellungen der älteren Quellen gab und also das ›biblische‹ Bild weder im Blick auf die Lade noch im Blick auf das Zelt und auch nicht im Blick auf die Beziehung beider Heiligtümer zueinander so einheitlich war, wie es die traditionelle Meinung glauben machen konnte, das haben de Wette, Vatke und ihre Nachfolger trotz der geringen Beachtung, die sie damit zunächst fanden, und trotz mancher Einseitigkeiten ihres Urteiles zu Recht erkannt und damit neue Wege eröffnet, auf denen man nicht mehr zurück konnte. Wollte man sich hinfort über Zelt und Lade informieren, so hatte man sich zunächst den alten Quellen zuzuwenden. Dies schloß eine literar-kritisch differenzierte Arbeitsweise notwendig ein, konzentrierte das Interesse in verstärktem Maße auf jedes einzelne Heiligtum und gab Raum, die Geschichte von Zelt und Lade zu untersuchen.

Bevor innerhalb dieses Teiles A in einem dritten Kapitel dargestellt werden soll, zu welchen Einzelerkenntnissen die kritische Forschung auf dem vorpriesterschriftlichen Überlieferungsfeld kam, welche Ansätze für den weiteren

54. Num – Jos, S. 667.

Gang der Arbeit an unserem Thema gewonnen und welche Perspektiven eröffnet wurden, möge als Gegenstück zum bisherigen eine knappe Skizze der konservativen Forschung den Hintergrund etwas erhellen, auf dem sich die neue Entwicklung vollzog.

II. Die Äußerungen konservativer Forscher zum Thema

In dieser Skizze sind nur Andeutungen möglich; auch ist die Auswahl der genannten Autoren recht zufällig. Aufs ganze gesehen hat die konservative Forschung so wenig zur Eröffnung neuer Perspektiven beigetragen und die Forschung nur so wenig weitergeführt, daß sie schon deshalb in diesem Rahmen recht summarisch vorgeführt werden kann. Einige Prinzipien und Schwerpunkte ihrer Arbeit hervorzuheben, soll hier genügen, um so die die historische Kritik begleitende, ja diese zunächst sehr an den Rand des Interesses und Einflusses drängende Forschung in den Blick zu bekommen.

In welchem Umfang auch immer die Auseinandersetzung mit de Wette und seinen Nachfolgern geführt wurde, dies ist das für die konservative Forschung Bezeichnende, daß sie das Bild vom Zeltheiligtum, seinem Aussehen, seiner Funktion und seinem Zubehör nach den zu P zu rechnenden Texten entwirft. Einzelnachrichten von außerhalb dieser Texte werden gelegentlich zur Vervollständigung in ganz ungeschichtlicher Weise herangezogen. Was entsteht, ist meist das Produkt unbefangenen Nacherzählens und Kombinierens verschiedenster Traditionen. Selbstverständlich wird an der historischen Glaubwürdigkeit der P-Nachrichten festgehalten; die Beschreibung von Ex 25 ff. gibt das seit dem Sinaiaufenthalt Israels bestehende Heiligtum historisch getreu wieder[55]. Wenn man auch literar-kritisch richtig zwei verschiedene Berichte über die Stiftshütte entdeckt (Ex 33,7–11; Ex 25 ff.), so werden aus dieser Entdeckung aus noch zu nennenden Gründen die historischen Konsequenzen doch nicht gezogen. vCölln gibt das Urteil eines großen Teils der konservativen Forscher zumindest im Grundsätzlichen wieder, wenn er schreibt: »Das Heiligthum selbst hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Beschaffenheit: ein *heiliges Gezelt*, das Versammlungszelt (אֹהֶל מוֹעֵד) genannt, während der Wüstenzüge, (vgl. die Beschreibung und Einweihung 2 Mos. XXV–XXXI,11. XXXV,4 ff.); erst unter David findet es seine bleibende Stätte auf dem *Zionsberge* ... Unter

55. An vielen Einzelheiten, die offenbar auf die unkritische Vermengung verschiedener Quellen zurückzuführen sind, kann man die Absurdität dieser Auffassung erkennen. So meint z. B. Keil, Archäologie, S. 117, wohl im Blick auf 1 Sam 4 richtig, daß die Lade mit in den Krieg genommen worden sei. Aber wie soll man damit gleichzeitig Stellung und Funktion der Lade nach Ex 25 vereinbaren?

Salomo wird ein prachtvoller *Residenzpallast* (הֵיכָל) für den unsichtbaren König aufgeführt.«[56]

Einige über diesen allgemeinen Rahmen hinausgehende Einzelheiten mögen an den folgenden Forschern aufgezeigt werden, die durch ihr Werk einen weitreichenden Einfluß hatten. Beginnen wir mit Heinrich Ewalds Ausführungen in seiner »Geschichte des Volkes Israel bis Christus«[57]. Sein großer Schüler Wellhausen sagt in einer Gedenkrede, Ewald sei auf dem Gebiet der Geschichte und Religion Israels »der große Aufhalter gewesen, der durch seinen autoritativen Einfluß bewirkt hat, daß die bereits vor ihm (erg.: durch de Wette, Vatke u. a.) gewonnene richtige Einsicht in den Gang der israelitischen Geschichte lange Zeit nicht hat durchdringen können«[58]. Der Grund dafür ist offenbar, daß Ewald das bereits vor ihm erkannte und formulierte Problem der Stellung des mosaischen Gesetzes innerhalb der Geschichte Israels nicht verstanden hat. Ewald hat so die mit diesem Problem gestellte literarische und historische Aufgabe in seiner Geschichte des Volkes Israel nicht gelöst und ist darum weder über den Pentateuch noch über die Chronik zur notwendigen Klarheit gekommen. Darum erwecken seine Ausführungen oft den Eindruck des Stehenbleibens auf halbem Wege, einer großen Unentschiedenheit. »Er hat die Neigung, sich zwischen Ja und Nein durchzuwinden.«[59]

Im Blick auf die Stiftshütte stellt sich dies so dar, daß Ewald zwar die beiden Darstellungen in Ex 25 ff. und Ex 33,7 ff. erkennt und sie verschiedenen ›Fragmenten‹[60] zuschreibt, aber die historischen Konsequenzen einfach überspielt mit dem Urteil, in Ex 33 sei kein anderes Zelt gemeint als das, dessen Errichtung erst Ex 35 ff. geschildert werde[61]. An der historischen Glaubwürdigkeit beider Fragmente wird festgehalten[62], ohne daß hier auf die zahlreichen, von de Wette und seinen Nachfolgern schon lange erkannten Probleme eingegangen wird. Das Zelt von Ex 33 ist identisch mit der »leichtbewegliche(n) zeltartige(n) Wohnung des großen Volksführers (Mose) selbst«[63], wo dieser auch Orakel gab. Dieses Zelt wurde nach dem Zwischenfall, von dem Ex 32 erzählt, nach außerhalb des Lagers verlegt und nun ›Offenbarungszelt‹ genannt, »weil es nun etwas anderes als die bloße Wohnung des Volksführers geworden war und von

56. S. 267.

57. Für unser Thema kommt vor allem der als Anhang zum 2/3. Band verfaßte Band »Die Alterthümer des Volkes Israel« (1854) in Frage.

58. Grundrisse, S. 131 f.

59. Wellhausen, Grundrisse, S. 132.

60. Ewald ist der Vertreter einer komplizierten Kombination aus Fragmenten- und Ergänzungshypothese. Ex 25 ff. 35 ff. rechnet er zum ›Buch der Ursprünge‹, Ex 33,7–11 wird dem 3. Verfasser der Urgeschichte zugeschrieben.

61. Alterthümer, S. 361 und Anm. 1.

62. Alterthümer, S. 360 f., 377.

63. Alterthümer, S. 360; vgl. Ex 18,7.

Mose selbst nur in den Zeiten betreten wurde wo er als Prophet und oberster Richter aufgesucht reden und wirken mußte«[64]. Dieses Stadium ist der Ausgangspunkt für die Weiterentwicklung zu dem Bild, das Ex 25 ff. bieten[65]. Hier bekommt Mose durch göttliche Offenbarung das himmlische Vorbild des am Sinai zu errichtenden Heiligtums gezeigt. Daß dieses heilige Zelt »mit fast allen seinen Geräthen noch aus Mose's Zeit entsprungen und auch seine lezte Ausbildung noch aus der ersten Zeit nach Mose sei, ist allen Zeichen nach unverkennbar[66]«!

Unter Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit den von de Wette vorgebrachten und für die gesamte historisch-kritische Beurteilung von P grundlegenden Einwänden, vielleicht heimlich geleitet durch den Gedanken, die Herstellung der Stiftshütte beruhe auf der Offenbarung eines göttlichen Planes[67], wird hier ein trotz guter Einzelbeobachtungen[68] doch sehr unbefriedigendes und in den Grundzügen durchaus konservatives Bild entworfen, das zur Herausarbeitung des eigenständigen Themas ›Zelt und Lade‹ wenig beizutragen imstande war.

Hinsichtlich seiner Einstellung gegenüber dem biblischen Text noch konservativer zeigt sich August Köhler in seinem »Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes«, dessen Ausführungen im 1. Band von 1875 uns hier interessieren. In diesem ausführlichen und materialreichen, mit großer Gelehrsamkeit, aber auch souveräner Verachtung der Literarkritik geschriebenen Werk wird in dem darin gebotenen Geschichtsverlauf die Sinaiperikope einfach nacherzählt, die Stiftshütte in allen ihren Bestandteilen samt allen Geräten nach Ex 25 ff. ausführlich beschrieben und diesen Nachrichten volle historische Glaubwürdigkeit zuerkannt[69]. Köhler interessiert nur das, »was sich bei der ATlichen Gemeinde selbst auf Grund mancherlei und verschiedenartiger Berichte schliesslich als die gemeingültige Anschauung von dem Verlauf ihrer Geschichte herausgebildet hatte«[70]. Die Einwände der kritischen Forschung gegen die Historizität der Stiftshütte werden in einem Nebensatz übergangen[71], was von dem eben zitierten Anliegen her leicht verständlich ist, aber doch erst durch die grundsätzliche dogmatische Vorentscheidung die gebührende Begründung erhält: »Der streng supranaturalistische Standpunkt«, den Köhler mit den biblischen Verfassern und der Kirche teilt und der in seiner Darstel-

64. Alterthümer, S. 361. 65. Ebd.

66. Alterthümer, S. 377. Ewald beschreibt S. 363–377 dieses Heiligtum von P ausführlich. Die Maßverhältnisse des Salomonischen Tempels weisen auf die Stiftshütte als Vorbild hin, S. 364.

67. Alterthümer, S. 362 zu Ex 25,1 ff.

68. Etwa zu Ursprung und Funktion des Zeltes von Ex 33,7 ff.

69. S. 272 ff., bes. S. 364 ff.

70. S. 6. 71. S. 283 f.

lung durchweg »unverholen zu Tage« tritt[72], ist geeignet, alle historische Kritik aus dem Wege zu schlagen.

Inkonsequenz auf Grund von dogmatischen Vorentscheidungen findet sich auch bei Franz Delitzsch, der 1880 seine Gedanken über die mosaische Stiftshütte veröffentlichte. Fraglich bliebt hier besonders, inwieweit hinter den die Eigentümlichkeit der einzelnen Quellen und die Arbeit des Endredaktors betreffenden Urteilen auch die historische Glaubwürdigkeit anerkannt wird. Ausgehend von dem literarischen Sachverhalt, daß es in Ex25ff. (Elohist) und Ex33 (Jehovist) zwei Stiftshütte-Bilder gibt, wird das Verhältnis beider zueinander von der »gleiche(n) historische(n) Basis«[73] aus so bestimmt, daß das zunächst bestehende, in seiner Orakelfunktion aber einseitige Zelt von Ex33 durch das von Ex25ff. als Gottesdienststätte ergänzt wird. Das alte Orakelzelt wird infolge der Ereignisse von Ex32 nach außerhalb des Lagers verlegt, es existiert neben dem neuen Zelt weiter, wie Num11f.; Dtn31,14f. zeigen. de Wettes u. a. Argumente gegen die Historizität dieses neuen Zeltes werden nicht in Rechnung gestellt, die historische oder traditionsgeschichtliche Entwicklung des neuen aus dem alten Heiligtum bleibt außer Betracht. Delitzsch hält es zusammenfassend für möglich, »daß, wie es eine Tradition von einem mosaischen Orakelzelt gab, so auch eine Tradition vorhanden gewesen sein kann, welche berichtete, daß dieses אהל מועד nicht blos Orakelstätte, sondern zugleich Gottesdienststätte war, und daß also die Stiftshütte als wanderndes Centrum des Opferkultus Israels und des Waltens seiner erkorenen Priester keine tendenziöse Phantasieschöpfung des Elohisten sein wird«[74]. Es mag bedenklich erscheinen, wie hier ohne Auseinandersetzung mit der kritischen Richtung argumentiert wird; voll verständlich wird dies aber erst, wenn man Delitzsch zu den Pietätsgründen gegen das atl Gotteswort seine Zuflucht nehmen sieht. Diese scheinen eine historische Kritik nicht zu gestatten, so daß alle kritische Arbeit im letzten fruchtlos bleiben muß, soweit sie die aus dem literarischen Befund zu ziehenden historischen Konsequenzen betrifft.

Die traditionelle These von der Historizität der Stiftshütte hat schließlich Ch. Joh. Riggenbach in seiner Studie »Die Mosaische Stiftshütte« (1862) gegen alle kritischen Bedenken[75] durch eine ausführliche Beschreibung der Anlage und baulichen Beschaffenheit des Heiligtums in allen Einzelheiten[76] zu rechtfertigen gesucht. Er möchte den Beweis erbringen, daß Ex25ff. »unmöglich

72. S. IV, vgl. auch S. 4f. und die Bemerkung S. 284, die obersten Werkmeister seien für ihre Aufgaben von Jahwe wunderbar befähigt worden gemäß Ex31,2–6; 35,30–36,3.

73. Studien, S. 59. Selbst aus dem konservativen Lager wird hier Kritik laut, vgl. z.B. Hoedemaker, S. 287ff.

74. Studien, S. 63; vgl. dazu auch Signalworte, S. 229.

75. Vgl. seine Auseinandersetzung mit ihnen, S. 42–46.

76. S. 4–39 mit intensiver Diskussion der wissenschaftlichen Literatur.

auf freier Dichtung« beruhen kann, sondern »nur auf Anschauung eines wirklich vorhandenen Heiligthums«[77]. Weil alles in allen Einzelheiten so durch und durch realisierbar ist, muß die Stiftshütte historisch sein; denn so detailliert dichtet man nicht[78].

Mit einem kurzen Blick muß nun auch innerhalb der konservativen Forschung der Strom betrachtet werden, der wesentlich der Arbeit Karl Christian Wilhelm Felix Bährs entsprungen ist: die symbolische Deutung, deren Wurzeln sich bis auf Philo zurückverfolgen lassen. Bähr will in seinem Werk »Symbolik des Mosaischen Cultus«, Bd. I (1837) nicht die besonders seit de Wette betriebene historisch-kritische Forschung am Pentateuch überprüfen, sondern das Ganze des mosaischen Kultes und damit der mosaischen Religion verstehen. Zu diesem Verständnis genügt aber nicht die äußere Kenntnis der Einzelheiten, vielmehr bedarf es des Aufweises der Prinzipien und religiösen Ideen, die allen Erscheinungen (auch) des Kultes zugrundeliegen. Dem gilt das Hauptinteresse des Bähr'schen Werkes[79]. Die Erscheinungen als sinnlich-bildliche Darstellungen gehören zur Gattung des Symbolischen, das seinem Wesen nach auf das Unsichtbare und Übersinnliche hinweist[80]. Dieses ist, im Kult in äußerlicher, in die Sinne fallender Weise ausgedrückt, dargestellt als Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Dieses Verhältnis und die darin zutagetretenden religiösen Anschauungen herauszufinden, das heißt den Kult verstehen.

Es ist klar, daß eine solche Aufgabe – selbst wenn die forschungsgeschichtliche Situation eine andere wäre als die zur Zeit Bährs, in der die Resultate der historischen Kritik noch kaum Anerkennung gefunden hatten – der literar- und historisch-kritischen Fragestellung gegenüber indifferent ist, ja methodisch sein darf und so für die Herausarbeitung des Themas dieser unserer Arbeit nichts beizutragen vermochte. Denn für Bähr ist es relativ belanglos, auf welcher geschichtlichen Ebene er die literarischen Quellen ansetzt, weil er nicht die kultischen Institutionen an ihrem historischen Ort, sondern die sich in ihnen darstellende religiöse Idee erfassen und verstehen will. Erkennt man dies, so ist klar, daß sich Bähr aus dem Hypothesenwirrwarr der kritischen Forschung

77. S. 39.

78. Vgl. ebenso Stiftshütte II, S. 724.

79. Entsprechend ist auch die Gliederung des Werkes; vgl. das Inhaltsverzeichnis S. XIf.: In jedem der sieben Kapitel (c1 und c2 können dabei sachlich zu einer Einheit zusammengefaßt werden) folgt der Darstellung des Entwurfs bzw. der Beschaffenheit des Gegenstandes eine ausführliche Deutung.

Zum Programm des Werkes vgl. die Einleitung ›Umfang und Plan der Untersuchung‹ (S. 1–6).

80. Die Definition des Symbols findet sich auf S. 15: Ein Symbol ist »irgend eine für die sinnliche Anschauung unmittelbar vorhandene äußerliche Existenz, welche ... auf ein Anderes, nicht sinnlich Vorhandenes hinweist, und als sichtbare, sinnliche Hülle des Unsichtbaren und Uebersinnlichen erscheint«.

heraushalten und sich frei an »Deutung und Verständniß der einmal factisch gegebenen und vorliegenden Symbole«[81] heranmachen kann.

Diesem nach spärlichen Vorarbeiten ersten Versuch einer symbolischen Deutung innerhalb der protestantischen Theologie sind zahlreiche Forscher gefolgt[82]. Bei der kritischen Wissenschaft fanden sie wenig Interesse, aber auch im Lager der Konservativen gab es nicht nur Zustimmung, vor allem was das Ausmaß der Deutung anbelangte. An dieser Stelle soll ein Forscher aus der Mitte des letzten Jahrhunderts zu Wort kommen, der eine gewisse Mittelstellung einnimmt: Georg Benedict Winer. Auf der einen Seite ist er sehr kritisch gegenüber der symbolischen Deutung in dem Ausmaß, wie sie von Bähr und seinen Nachfolgern betrieben wird; auf der anderen Seite zeigt er sich auch offen für die Argumente der kritischen Forschung. In seinem Biblischen Realwörterbuch (II) stellt Winer 1848 die Stiftshütte ganz nach P dar, aber diese Struktur »ist ursprünglich gewiss nur nach dem religiös-priesterlichen Bedürfnisse mit Zugrundlegung des Typus der Zeltconstruction, wie sie damals war, gemacht worden«[83]. In der Auseinandersetzung mit den Argumenten de Wettes und dessen Schülern urteilt Winer zusammenfassend: »Man wird daher wohl anzunehmen geneigt sein müssen, dass die Sage von jenem Zelttempel ins Wunderbare ausgeschmückt worden, und aus einem schlichten, tragbaren Heiligthum ein (zwar nicht den Dimensionen nach, wohl aber hinsichtlich der kunstreichen Arbeit) ideales Prachtgebäude in der Tradition entstanden ist.«[84]

Gegenüber der symbolischen Deutung Bährs, der dieser Sachverhalt zu trivial erscheint, macht Winer kritisch geltend, daß weder das AT eine Andeutung über den symbolischen Sinn des Stiftszeltes mache noch dem Glauben mit dem Gedanken gedient werden könne, daß solche Ideen, wie sie Bähr annimmt, bei der Struktur des Wüstenheiligtums vorgeschwebt haben sollen. Deshalb lehnt Winer diese Auslegungsmethode mit einem ausgesprochen vernichtenden Urteil über Bähr[85] ab.

81. S. IX.

82. Vgl. z.B. die der symbolischen Auslegung weiten Raum schenkenden Lexikon-Artikel von Leyrer und Düsterwald, weiterhin Keil, Archäologie, S. 97ff., Gen-Ex, S. 563–565; Riggenbach, Stiftshütte I, S. 46–58, Stiftshütte II, S. 724–726; Oehler, Theologie I, §§ 114 bis 119; Moorehead, S. 82ff. Zusammenfassende Darstellungen der Geschichte der symbolischen (und typologischen) Auslegung finden sich u.a. bei Knobel, S. 251–253; Leyrer; Dillmann, Ex-Lev, S. 266–269; von Welte; Düsterwald; B. Jacob, S. 135–138.

83. S. 531.

84. S. 534. Ohne literar-kritische Analyse und historische Begründung wird festgestellt, das in Ex33,7–11 erwähnte Zelt stehe dem von Ex26 nicht entgegen, S. 534, Anm. 3.

85. »Wäre kunstvolle Combination das sichere Zeichen der Wahrheit, man müsste dieser Deutung die Palme zuerkennen ...; aber auch der *Bähr*sche Versuch, je mehr er ins Einzelne übergeht, desto künstlicher und erzwungener stellt er sich dar, desto entschiedener tritt er als Spiel gelehrten Witzes auf und desto weniger kann die Alterthumswissenschaft von ihm

Neue und im Blick auf den prinzipiellen Ansatz bedeutsame Aspekte für das Verständnis der Stiftshütte hat schließlich Wilhelm Neumann 1861 in seinem Buch »Die Stiftshütte in Bild und Wort« eröffnet. Im Ziel seiner Arbeit kommt er in eine gewisse Nähe zur symbolischen Auslegung, wenn auch die Grundlage dafür eine durchaus andere ist. Neumanns Anliegen ist ein ausgesprochen praktisch-theologisches, ein erbauliches; er möchte erreichen, »dass das mosaische Heiligthum in allen seinen Fugen und nach seiner ganzen Höhe und Tiefe uns recht *anschaulich* vor die Augen trete, dass wir ein klares, deutlich und bestimmt umrissenes Bild desselben in der Seele tragen«[86]. Dem sollen auch die vielen Zeichnungen und Skizzen des Verfassers dienen.

Zur Klärung der Anschauung der Stiftshütte bedarf es nun aber einer wesentlich verwandten Welt; diese findet Neumann in den archäologischen Materialien der assyrischen, persischen und babylonischen Kultur, die seit etlichen Jahrzehnten zusammengetragen wurden. In ihr sind »die menschlichen Grundlagen zu der künstlerischen Fixirung in den heiligen Symbolen[87] Israels zu suchen«; dies umso mehr, als von Assur »Israels nationale Substanz ausgegangen ist. Abrahams Heimat ist das Hochland zwischen Eufrat und Tigris«[88]. Zusammenfassend definiert Neumann seine Aufgabe: »Es gilt uns, allein das archäologische Material gesichert zusammenzustellen, von dessen festem Grunde aus erst die Ahnung sich gewinnen lässt von einem geheimen Zauber *überirdischen Sinnes, der hinter den äusseren Formen* verborgen liegt.«[89]

Diese knappe Skizze wird angedeutet haben, daß und weshalb die konservative Forschung keinen nennenswerten Beitrag zu unserem Thema zu leisten imstande war; die methodischen Voraussetzungen und das leitende Interesse waren andere als die der kritischen Richtung. Im besten Falle korrigierte man unter den Eindrücken der literarischen und historischen Kritik das traditionelle Bild ein wenig, blieb aber im allgemeinen in der Rolle des Abwehrenden, nur gelegentlich des vorsichtig Empfangenden. Einige gute Einzelbeobachtungen zu Zelt und Lade vermögen an diesem Urteil nichts Wesentliches zu ändern.

In einem dritten Kapitel innerhalb der Darstellung des Zeitraumes von de Wette bis Wellhausen sollen nun Fragen, Aufgaben und Perspektiven genannt

Notiz nehmen, zumal es ihm an aller und jeder Berechtigung von vorn herein fehlt«, II, S. 532; sachlich ebenso Knobel, S. 253: ohne Anhalt am Text, gekünstelt und gewaltsam.

Eine ganz ähnliche Position wie Winer vertritt 1884 Eduard C. August Riehm, siehe Stiftshütte, S. 1566f. (altüberlieferte Vorstellungen vom Davidszelt, 2 Sam 6,17, her ergänzt); gegen Bähr S. 1562. Gegen Bähr auch Scholz, S. 193f.: »geistreich«, aber »an verschiedenen Irrthümern und unerwiesenen Voraussetzungen« leidend.

86. S. 3.

87. Heilige Symbole sind für Neumann Schöpfungen der vom Gottesgeist befruchteten nationalen Eigentümlichkeiten des Gottesvolkes. Durch den Geist der Berufung werden die nationalen Basen in Israels Kunst verklärt und zur geheimnisvollen Symbolik erhoben.

88. S. 7. 89. S. 8.

werden, die sich im Laufe der Herausbildung unseres Themas und für den Fortgang der Forschung ergaben.

III. Einzelprobleme

Wie dargestellt, hat Wellhausen die historisch-kritische Arbeit seit de Wette zu einem ersten großen Abschluß gebracht. P war als die jüngste der Pentateuchquellen erwiesen und somit auch das bisherige Bild vom mosaischen Zeltheiligtum zerstört worden. Es stellte sich nun die Aufgabe, die alten Überlieferungen ganz neu zu bedenken. Dabei mußte man feststellen, daß es eine Anzahl von Texten gab, die zwar nicht von einer Stiftshütte im Sinne von P, wohl aber von einem heiligen Zelt sprachen, das schon in der Zeit der Wanderung der israelitischen Stämme bestand. Andererseits gab es Stellen, die die Lade betrafen. Auffällig war nur – und damit begann sich langsam die neue Aufgabe in verschärfter Form zu stellen –, daß vor 2 Sam 6,17[90] da, wo es um das heilige Zelt geht, nicht von der Lade gesprochen wird, und wo die Lade erwähnt wird, nie ein ausdrücklicher Zusammenhang mit dem heiligen Zelt besteht. Zelt und Lade existieren demnach in der Überlieferung zumindest formal-literarisch getrennt. Um Mißverständnissen vorzubeugen, besteht auch im Hinblick auf literarische Äußerungen kritischer Forscher[91] Anlaß zu betonen, daß es bei dem zur Debatte stehenden Zelt nicht um irgendein Zelt als Obdach der Lade geht, sondern um den in Ex 33; Num 11 f. als besonderes Heiligtum erwähnten *'ohæl mô'ed*.

Die neuen literar-kritischen Erkenntnisse ließen allmählich Zelt und Lade zum Thema je eigener Untersuchungen werden, die dann auch eine kritische Bestimmung des Verhältnisses beider zueinander nötig machten. Denn so selbstverständlich wie in der durch P legitimierten traditionellen Anschauung konnte nun nicht mehr die Lade als Teil des Zeltes verstanden und die Funktion des Zeltes unter Einschluß der Lade interpretiert werden.

Wir wollen in drei Abschnitten die Arbeit der Forschung im Hinblick auf 1. das Zelt, 2. die Lade, 3. die Verhältnisbestimmung von Zelt und Lade verfolgen, und zwar bis zum Erscheinen von Wellhausens Prolegomena im Jahre 1883. Die hier gewonnenen Erkenntnisse samt den damit gegebenen Anregungen sind der Ausgangspunkt zahlreicher neuer Arbeiten geworden und bieten so einen guten Haltepunkt für einen Vorblick auf den Fortgang der Forschung.

90. Das Verhältnis des hier erwähnten Davidszeltes zum alten *'ohæl mô'ed* wird uns in CII/d und DV/3 noch ausführlich beschäftigen.

91. Vgl. etwa Graf, S. 58 und Wellhausen, Prolegomena, S. 41.

1. Das Zelt

Wenn man auch sehen muß, daß ein ausgesprochen thematisches Interesse der Zeltüberlieferung der alten Quellen bis weit über Wellhausen hinaus nicht zukommt, weil die Bewertung der Stiftshütte von P beherrschend im Vordergrund steht, so finden sich doch einige Untersuchungen, die sich mit Ex 33,7–11, der Hauptstelle der alten Zelttradition, beschäftigen. Interessant sind dabei vor allem die Fragen nach der Herkunft dieses Zeltes und nach dem Verhältnis von Zelt und Stiftshütte. Eine dritte Frage, nämlich die nach der Funktion des Zeltes, ist stark mit der anderen verbunden, in welchem Verhältnis das Zelt zur Lade steht; sie soll deshalb bis Abschnitt A III/3 aufgeschoben werden.

a) Die Herkunft des Zeltes

Die wenigen Nachrichten des alten Pentateuchgutes geben Kunde von einem Zelt, das während der Wüstenwanderung des Volkes offenbar eine beachtliche Rolle spielte, ja *das* Heiligtum gewesen zu sein scheint. Die Behauptung, es habe nur interimistische Bedeutung gehabt, wird dadurch widerlegt, daß es im Context des Pentateuch auch noch nach der Errichtung der Stiftshütte Ex 35 ff. erwähnt wird (Num 11,16f.24–30; 12,4f.10; Dtn 31,14f.)[92]; sie beruht aber zudem auf der unhaltbaren Annahme, Zelt und Stiftshütte hätten auf einer geschichtlichen Ebene zeitlich nebeneinander existiert.

Über die Herkunft dieses heiligen Zeltes läßt uns zu Beginn der kritischen Forschung de Wette noch sehr im unklaren. Es bleibt bei ihm offen, ob der Ursprung des Zeltes in der Zeit des Mose oder schon in einer vormosaischen Periode anzunehmen ist[93]. Mehr weiß zu unserer Frage Ewald zu sagen[94], obwohl, wie wir sahen (A II), seine literar- und historisch-kritischen Auskünfte im Blick auf P und das Verhältnis von Stiftshütte und heiligem Zelt sehr unbefriedigend sind. Das heilige Zelt ist »in der ersten schöpferischen Zeit der Gemeinde entstanden«, d. h. vor der großen Sünde des Volkes, von der Ex 32 berichtet. In dieser ersten Zeit war das Zelt »die leichtbewegliche zeltartige Wohnung des großen Volksführers selbst, ... immer der große Mittelort des wandernden Volkes«. Erst nach Ex 32 wurde es nach außerhalb des Lagers verlegt. Ewald knüpft hier an die Septuaginta- und Peschitta-Überlieferung

92. Die Zugehörigkeit dieser Texte zusammen mit Ex 33,7–11 zu ein und derselben Tradition hat nach Graf, S. 58, vor allem Colenso, S. 48–50, richtig erkannt und gut begründet.

93. Mos. Geschichte, S. 268. Die Möglichkeit einer vormosaischen Herkunft ist generell offenbar auch für Reuß nicht ausgeschlossen, wenn er S. 80 in toto schreibt, daß Mose Regeln und Ordnungen des Gottesdienstes schuf, die auf meist uralte heilige Bräuche zurückgehen, nun aber zu »bessern religiösen Ideen« in Beziehung gesetzt wurden.

94. Alterthümer, S. 360.

an, die statt des הָאֹהֶל im M-Text אָהֳלוֹ liest. In diesem Zusammenhang wird dann oft auf Ex 18,7 verwiesen. Es müsse, wie schon Septuaginta und Peschitta richtig empfunden haben, ein bekanntes Zelt sein, das Mose hier aus dem Lager herausnehme[95]. Auf dem Wege dieser Argumentation sind Ewald viele konservative[96], aber gelegentlich auch kritische[97] Forscher gefolgt.

Diese These ist von Riggenbach[98] dahingehend modifiziert worden, daß bei dem Zelt in Ex 33 nicht an das Wohnzelt des Mose, sondern besser an das Zelt zu denken sei, in dem der Führer des Volkes Recht sprach (Ex 18,13 ff.).

Einen anderen Weg haben zur Beantwortung der Frage nach der Herkunft des Zeltes auf die Initiative von August Knobel hin vor allem Wellhausen und Dillmann und seither ein ganzes Heer von Exegeten bis in die jüngste Gegenwart hinein beschritten. Knobel hatte 1857 in seinem Exodus-Kommentar als erster die Vermutung geäußert, zwischen Ex 33,6 und 7 sei die Anfertigung des Zeltes aus dem in Ex 33,3.5 erwähnten Schmuck erzählt worden; zugunsten der Darstellung von P wurde diese Erzählung später weggebrochen[99]. Die dadurch entstandene Lücke wird spürbar vor allem an dem abrupten Beginn der Zeltüberlieferung in v7.

Wellhausen und Dillmann habe diese These im Blick auf Zelt und Lade aufgenommen. Ihre Argumantation ist folgende: Das Volk muß auf Grund der in Ex 32 erzählten Ereignisse den Sinai verlassen. Gott versagt ihm zur Strafe seine reale Gegenwart, gewährt ihm lediglich einen Ersatz dafür: die Lade im Zelt. »Ohne Zweifel ist die Herrichtung der Lade und des Zeltes ... einst zwischen (Ex) 33,6 und 33,7 erzählt worden, gegenwärtig klafft zwischen diesen beiden Versen eine sehr fühlbare Lücke.«[100] Zu diesem Urteil führen das unmittelbare Auftreten des Zeltes, das Schweigen im jetzigen Context darüber, was mit dem abgelegten Schmuck gemacht worden ist, und möglicherweise auch die Wendung *nāṭā-lô* in Ex 33,7, in der das *lô* nach Analogie von 2 Sam 6,17 gut auf die Lade bezogen werden könnte (Dillmann)[101].

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß über die mosaische Herkunft des *'ohæl mô'ed* weitgehende Einigkeit besteht, auch wenn diese Herkunft unterschiedlich präzisiert wird: Einmal handelt es sich um das eigene Wohnzelt des

95. So auf Grund der Determination *hā'ohæl* in Ex 33,7. Andere, wie z.B. Gramberg, Religionsideen, S. 12, Anm. 1, möchten den Artikel nicht pressen; Gen 21,28 biete eine Analogie zu Ex 33,7.

96. Z.B. Leyrer, S. 94; A. Köhler I, S. 281, Anm. 3; Keil, Gen-Ex, S. 603.

97. Etwa Colenso, S. 47, der zwischen dieser Möglichkeit oder der anderen, daß es sich um ein anderes, schon vorher zu religiösen Zwecken verwendetes Zelt handelte, aber nicht sicher zu entscheiden vermag.

98. Stiftshütte II, S. 722.

99. S. 321 f.

100. Wellhausen, Hexateuch, S. 93.

101. Mit einer solchen Lücke, in der ursprünglich irgendein Auftrag Jahwes an Mose über das Zelt vorlag, rechnet ohne besondere Begründung auch Colenso, S. 47.

Mose bzw. um ein Heiligtum, in dem Recht gesprochen wird, das dann infolge der Ereignisse von Ex 32 verlegt und umfunktioniert wird; zum andern ist es das Zelt, das erst nach diesem Zwischenfall von Mose am Sinai hergestellt wird.

b) Das Verhältnis von Zelt und Stiftshütte[102]

Die Frage, in welchem sachlichen und geschichtlichen Verhältnis zueinander das heilige Zelt der alten Tradition (Ex 33) und die Stiftshütte von P (Ex 25 ff.) stehen, kann auf Grund einer doppelten Voraussetzung gestellt werden. Die eine ist die, daß es sich bei beiden Heiligtümern, wenn nicht um ein und dasselbe Zelt, so doch um zwei auf derselben zeitlichen Ebene nebeneinander bestehende Zelte handelt[103]. Über das hinaus, was wir dazu bereits in A II kurz angemerkt haben, braucht darauf nicht weiter eingegangen zu werden, da sich hier das eigentliche Problem gar nicht stellt. Dieses entsteht nur unter der anderen Voraussetzung, daß die P-Darstellung der Stiftshütte als Dichtung, Mythos, hl. Märchen, Phantasieprodukt oder wie sonst auch immer die Kennzeichnungen lauten, angesehen wird.

Daß die Stiftshütte, wie P sie darstellt, wenig historische Glaubwürdigkeit besitzt, ist seit dem Frontalangriff de Wettes auf die traditionelle Anschauung erwiesen worden. Aber damit braucht noch nicht die Frage erledigt zu sein, ob vielleicht ein entwicklungs- oder überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen dem alten Zelt und der Stiftshütte besteht, so daß sich das P-Heiligtum in seinem Kern auf das alte Zelt zurückführen läßt. Gibt es also Zwischenglieder, die beide Heiligtümer historisch und überlieferungsgeschichtlich verbinden? Wenn auch diese Frage nicht thematisch behandelt wurde, so finden sich doch einige nicht unwichtige Hinweise.

Für de Wette[104] ist das Wissen um den *'ohæl mô'ed* aus der Wüstenzeit der Kristallisationspunkt, um den sich später der Mythos gerankt hat. Mosaisch und geschichtlich ist von dem ganzen so berühmten Stiftszelt wohl nur der Name *'ohæl mô'ed*; aber, so schränkt de Wette in diesem Zusammenhang doch sogleich ein, »vielleicht liegen einige wenige wahre Data zum Grunde, die, nach dem Vorbild des prächtigen Salomonschen Tempels, so ausgeschmückt und idealisirt worden sind«, ja vielleicht sei die Stiftshütte nach dem Davidszelt 2 Sam 6,17 beschrieben[105].

In der Folgezeit der Forschung erfahren wir bis einschließlich Wellhausen[106] in der Regel[107] nichts über solche Zwischenglieder zwischen dem alten Zelt und der Stiftshütte. Wellhausen führt aus, daß sich P ein Bild der alten Zeit

102. Vgl. hierzu auch die in Kap. I und II dieses Teils A angeführten Zitate!
103. Vgl. dazu etwa Fz. Delitzsch, Studien.
104. Mos. Geschichte, S. 268 f.
105 Chronik, S. 260 f., Zitat auf S. 261.
106. Prolegomena, S. 38 ff.
107. Ausnahme etwa Graf, siehe unsre Anm. A/153.

machen wollte, wie sie seiner Meinung nach sein mußte; dabei war er weder durch vorhandene Anschauung noch durch wirkliche Tradition eingeengt und konnte so diese Zeit »nach Herzenslust idealisieren«[108]. P verlegte den Tempel Salomos in die Urzeit und knüpfte da an das Zeltideal an[109]; offenbar wird dessen historischer Charakter im Einklang mit de Wette u. a. nicht geleugnet.

Mehr über das Verhältnis von Zelt und Stiftshütte erfahren wir von Winer, dem jungen Schultz und Dillmann. Ersterer setzt einen recht erheblichen Grundbestand eines »schlichten, tragbaren Heiligthum(s)« voraus, der dann »hinsichtlich der kunstreichen Arbeit« in ein ideales Prachtgebäude ausgeweitet wurde[110]. Hier ist also die Rede davon, daß eine in ihren Dimensionen unangetastet gebliebene Grundkonzeption als historischer Kern in der Darstellung der Stiftshütte (Ex 25 ff.) steckt.

Die Auskunft von Schultz mag in einem kurzen Zitat zusammengefaßt werden: »Das Bild des altmosaischen Zeltes ... schilderte er (scil. der Verfasser von Ex 25 ff.) in idealer Weise als ein Heiligthum voll symbolischer und religiöser Bedeutung, – wie es etwa der Tempel von Siloh gewesen sein mag, – und er stellte damit das Ideal des Heiligthums auf, wie es in Israel sich gestalten sollte, wie es dann einen wenigstens annähernden Ausdruck im Tempel Salomos erhielt.«[111]

Auch nach Dillmann [112], der hier Knobel[113] folgt, gibt P »eine Beschreibung des Heiligthums und seines Dienstes, nicht wie sie zu Mose's Zeit waren, sondern wie sie von einfacherer mosaischer Grundlage aus nach ihm im Lande sich allmählig ausgebildet hatten«. Welches Heiligtum bei dieser Ausbildung Modell gestanden hat – ob der Tempel von Silo[114], das Davidszelt (2 Sam 6,17) oder sonst eins –, läßt Dillmann offen; der Tempel Salomos oder Serubbabels kann es jedenfalls auf Grund zahlreicher Abweichungen nicht gewesen sein[115].

In dieser Skizze sind schon alle die Möglichkeiten angedeutet, die im Verlauf der weiteren Forschungsgeschichte in Betracht gezogen wurden und um deren Begründung man sich bemühte. In allen Fällen wird als historischer Grund-

108. Prolegomena, S. 40; vgl. dazu auch S. 47.

109. So zuvor schon A. T. Hartmann, S. 175 f.; Gramberg, Religionsideen, S. 59; von Bohlen, S. CXIII; Vatke, S. 333; George, S. 42; Kuenen, Godsdienst II, S. 75; Colenso, S. 50 f.; Seinecke, S. 164 f., 167.

110. II, S. 534.

111. I, S. 201; in den späteren Auflagen hat sich Schultz aber der Auffassung Wellhausens angeschlossen, vgl. unsre Anm. A/49.

112. Ex – Lev, S. 272; vgl. S. 270 ebenso.

113. S. 255.

114. Nach Meinung von Winer II, S. 533; Knobel, S. 255; Dillmann, Ex – Lev, S. 271 u. a. ist er sachlich identisch mit dem mosaischen *'ohæl mô'ed*; die Bezeichnungen *hêkāl* und *bajit* sind auf die baulichen Verstärkungen zurückzuführen, die das alte Zeltheiligtum in Silo erfuhr. 1 Sam 2,22b und 2 Sam 7,6 dienen dieser These als Beleg. Vgl. dazu CII/c.

115. Ex – Lev, S. 272.

bestand ein *'ohæl mô'ed* in der Wüstenzeit vorausgesetzt; verschieden ist jeweils der Umfang dieses Grundbestandes und das Modell, nach dem er zur Stiftshütte ausgestaltet wurde. Drei Grundpositionen lassen sich im Blick auf die bisherige wie die nachfolgende Forschungsarbeit feststellen: 1. Die Stiftshütte gibt die historischen Verhältnisse zur Zeit des Mose wieder; 2. ein Grundbestand eines historischen mosaischen Zeltheiligtums ist im Laufe der Zeit ausgestaltet worden; 3. die Stiftshütte ist ein, wenn auch an die Idee eines heiligen Zeltes anknüpfendes Phantasiegebilde nach dem Modell des Jerusalemer Tempels.

2. *Herkunft, Aussehen, Funktion der Lade und das mit ihr verbundene Verständnis von Gottes Gegenwart*

Daß die Lade in der kritischen Forschung zunächst nur sehr am Rande Gegenstand des Interesses ist, hat seinen Grund darin, daß die Beschäftigung mit der Stiftshütte im Vordergrund steht und die Lade in diese einbezogen wird. Mit Ausnahme von Vatkes Arbeit und einigen kritischen Bemerkungen von Gramberg, Graf, Kuenen und Colenso fehlt es an beachtlichen Äußerungen, die über den Rahmen des Traditionellen hinausgehen.

Das traditionelle Bild, an das sich offenbar auch de Wette gehalten hat[116], kann am besten an Hand von Ewalds recht umfassenden Ausführungen dargestellt werden, in denen Beschreibung und Deutung ineinanderfließen[117]. Für Ewald ist die Lade so, wie sie in ihren Bestandteilen von P (Ex 25,10–22; 37,1–9) beschrieben wird, »gewiss schon in der Wüste verfertigt«[118] worden. In der Lade befinden sich die zwei Steintafeln des Urgesetzes, auf dem Israels ganzes irdisches Dasein, sein Glaube und seine Hoffnung beruhen[119]. Auf der Lade liegt als ein von der Lade zu trennendes Gerät die Kapporet mit den beiden Keruben auf, Sinnbild für die Kondeszendenz Jahwes auf der Lade[120], wo

116. Chronik, S. 260 nennt er die Lade »ein altes Erbstück aus Moses Zeiten«, das die Gesetzestafeln eingeschlossen habe.

117. Alterthümer, S. 138ff.

118. Alterthümer, S. 139.

119. Diese Funktion entspricht nach Ewald dem Wesen einer Lade allgemein: Aufbewahrung von Urkunden, Kostbarkeiten und äußeren Heiligtümern. Im Gegensatz zu anderer Völker Laden kommen für Israel Götter- oder sonstige künstliche Sinn-Bilder als Inhalt nicht in Frage.

120. Bähr, S. 388 u. ö., redet im Blick auf die Kapporet vom Thron Jahwes, während andere Autoren undifferenzierter diese Bezeichnung der Lade allgemein zulegen (Hofmann, S. 140; Keil, Lev – Dtn, S. 235, 237 u. ö. im Blick auf Num 10,33ff., wo allerdings die P-Vorstellungen einfach übernommen werden. Etwas differenzierter Archäologie, S. 85 und Gen – Ex, S. 547, 551f., wo die Lade der Fußschemel des Kapporet-Thrones ist. Vgl. auch A. Köhler I, S. 369f., II/1, S. 405 u. ö.).

Daß die Lade bzw. die Kapporet bei P als Thron verstanden sei, sagen auch kritische Forscher wie Schultz I, S. 205; Kuenen, Godsdienst II, S. 163; Colenso, S. 632.

er die heiligen Worte beschützt. Alle diese Gedanken werden zusammengefaßt in einem das Verhältnis von Lade und Jahwe bestimmenden Satz: Die Lade »enthielt die Urkunde des reinsten Gesezes und des göttlichsten Bundes, wie von Jahve selbst bewacht: so wurde sie wie zur Stellvertreterin des Daseyns Jahve's selbst in seiner Gemeinde, zum Zeichen und Unterpfand aller Offenbarungen und Verheißungen dieses Gottes«[121].

Eine besondere Aufgabe fiel der Lade im Krieg zu, wo sie als Orakelstätte eine Art Stellvertreterin der Gegenwart Jahwes war, deren man sich in der größten Not des Lebens freuen konnte[122]. Hatte man so die P-Abschnitte studiert und nach ihnen ein, wie man glaubte, historisch glaubwürdiges Bild von der Lade schon in der Wüstenzeit entworfen, so blieb für die kritischen Einwände wenig Raum, die sich vor allem von 1 Sam 4–6 her erheben konnten.

Eben bei diesen Texten setzte die Kritik Vatkes am traditionellen Bild ein, in der ihm schon teilweise Gramberg vorangegangen war. Vatke erkennt, daß sich das P-Bild von der Lade in der außerpriesterschriftlichen Tradition bis hin zu 1 Kön 8 nicht bestätigen läßt[123]. Es fehlen hier der Lade, die ursprünglich nur ein ziemlich einfacher hölzerner Kasten war, der Goldüberzug und die Keruben, die erst später hinzugefügt wurden[124]. Auch daß Gesetzestafeln in der Lade lagen, stimmt schwerlich zu den alten Texten[125]. Eher ließe sich an einen heiligen Stein als Repräsentant der Gegenwart Jahwes denken, da die Lade zu Orakelzwecken (1 Sam 14,18) gebraucht wurde. Daran hat später die Deutung, zwei Gesetzestafeln hätten in der Lade gelegen, anknüpfen können[126]. Doch ist die Frage nach dem Inhalt der Lade zweitrangig; denn für ihre Bedeutung als »Behälter des gegenwärtigen Gottes«[127] ist es relativ belanglos, ob die Lade ein Gottesbild oder einen heiligen Stein enthielt oder gar leer war. Die von den P-Anschauungen gestützte These[128], die Lade sei ein Thron gewesen, lehnt

121. Alterthümer, S. 141.

122. Gerne wird bei der Bestimmung des Verhältnisses von Jahwe und Lade gesagt, die Lade sei das »Symbol« der Gegenwart Gottes, vgl. z.B. Gramberg, Religionsideen, S. 20; von Cölln, S. 64, 267; Oehler, Theologie I, S. 402; Wellhausen, Prolegomena, S. 43. In ähnlicher Weise redet Fz. Delitzsch, Signalworte, S. 232 von einer Art sakramentaler Zusammenschau: Nach Num 10,35 f. identifiziert Mose nicht Jahwe und Lade, sondern setzt in der Anrede an Jahwe voraus, daß da, wo die Lade ist, auch Jahwe zu suchen und zu finden ist. Colenso redet von der Lade als »the representative of Jehovah's Presence« (S. 221, Anm. 40).

123. Die Vorstellung vom Kerubenthroner (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2) geht nach Vatke, S. 204, Anm. 1, 330 f. auf die Verhältnisse im Salomonischen Tempel zurück.

124. S. 318, 320; so auch Gramberg, Religionsideen, S. 20, 58; später Graf, S. 61; Kuenen, Godsdienst I, S. 256 f.; Colenso, S. 46: Die Existenz der Keruben auf der Lade setzt die Aufstellung der Lade im Allerheiligsten des Salomonischen Tempels unter den dort unabhängig von der Lade stehenden Kerubenstatuen (1 Kön 6,23 ff.; 8,6 ff.) voraus.

125. S. 204, Anm. 1, 320; anders Gramberg, Religionsideen, S. 20.

126. S. 321. 127. S. 320. 128. Vgl. oben unsre Anm. A/120.

Vatke für die vorjerusalemische Zeit ab, da diese Vorstellung erst aufkommen konnte, als die Lade im Tempel Salomos unter den Kerubenstatuen stand[129]. Mit dieser kritischen Stellungnahme gegenüber dem weithin als selbstverständlich richtig angenommenen Bild von der alten Lade ist Vatke auf lange Zeit hin allein geblieben; erst von Graf, Kuenen, Colenso[130] und dann von Wellhausen und seinen Nachfolgern sind diese Anregungen aufgenommen worden. Über die Herkunft der Lade gibt neben Wellhausen und Dillmann[131] Colenso[132] genauere Auskunft. Er möchte auf Grund der stellenweise wörtlichen Aufnahme von Ex 34,1 ff. in Dtn 10,1 ff. annehmen, daß D die ursprüngliche Form der Erzählung erhalten habe, die demnach auch über die Herstellung der Lade eine Mitteilung machte.

Neben den bisher genannten Problemen muß, bevor wir den Fortgang der Diskussion seit Wellhausen weiterverfolgen, noch eine letzte Frage behandelt werden, die sich im Zuge der Herausbildung der Reuß-Graf-Wellhausenschen Hypothese erhob: die Frage nach dem Verhältnis von Zelt und Lade.

3. Das Verhältnis von Zelt und Lade

Die traditionelle Auffassung, zu der sich sachlich auch die meisten kritischen Forscher bekennen, stellt – im Einklang mit P – dieses Verhältnis selbstverständlich so dar, daß die Lade im Zelt gestanden habe. Die Schwierigkeiten, die dieser Auffassung vom außerpriesterschriftlichen Textbestand her entstanden, wurden auf lange Zeit hin nicht gesehen, obwohl sie erheblich sind. Werden Zelt und Lade in der Überlieferung vor 2 Sam 6,17 nicht miteinander verbunden, so genügt die einfache Behauptung nicht, eine solche Verbindung habe historisch doch von Anfang an bestanden, zumal es ja, wie bereits betont, nicht um irgendein Zelt als Obdach der Lade geht – ein Zelt, das es gewiß gegeben haben wird –, sondern um den als hervorragendes Heiligtum im ältesten Textbestand des Pentateuch erwähnten *'ohæl mô'ed* (Ex 33,7–11; Num 11,16f.24–30; 12,4f.10; sachlich nahestehend Dtn 31,14f., u. U. auch Ex 34,34f.)[133]. Es muß in Anbetracht der umwälzenden literar- und historisch-kritischen Erkenntnisse recht inkonsequent erscheinen, wenn fast ohne Diskussion bei der Verhältnisbestimmung von Zelt und Lade überwiegend an der traditionellen Auffassung festgehalten wurde.

Einige kurze Hinweise genügen, um zu zeigen, wie bei der Betrachtung von Ex 33,7–11 das Urteil üblicherweise ausfiel. Für Ewald hat, ohne daß dafür eine Begründung gegeben würde, in dem Ex 33 erwähnten Zelt »die Bundeslade ... sicher vonanfangan im innersten Raume«[134] gestanden. Ob die beiden Funk-

129. S. 204, Anm. 1. 130. Vgl. oben unsre Anm. A/124.
131. Vgl. AIII/1a. 132. S. 45f.
133. Vgl. dazu unsre Textuntersuchungen in C/II. 134. Alterthümer, S. 361.

tionen des Zeltes: Ort zu sein, wo Mose Orakel gab und wo die Lade aufbewahrt wurde, in einem Verhältnis zueinander standen, und wenn ja, wie dieses Verhältnis genauer zu bestimmen sei, bleibt bei Ewald unerörtert. Seine mangelnde historisch-kritische Klarheit im Blick auf das Verhältnis von Zelt und Stiftshütte hat auch hier das Urteil über Ex 33,7–11 beeinträchtigt.

Ebenso selbstverständlich und ohne Begründung behauptet Gramberg[135], Mose habe eine einfache Lade mit den Gesetzestafeln als Inhalt in das Zelt von Ex 33,7ff. gestellt, und Schultz[136], in Ex 33 sei »nur ein einfaches Zelt ohne besondre Heiligkeit (erwähnt), in dem die heilige Lade aufbewahrt ward«. Das Zelt als einfacher Aufbewahrungsort der Lade – ein bis in die Gegenwart hinein häufig wiederholtes Urteil, dessen Textgemäßheit indes nicht unangezweifelt blieb!

Dillmanns Urteil[137] ist begründet durch die erweiterte These Knobels, zwischen Ex 33,6 und 7 sei zugunsten der P-Darstellung ein Bericht über die Herstellung von Zelt und Lade redaktionell ausgeschaltet worden. Demzufolge besteht kein Zweifel, daß das in v7 genannte Zelt der Ort war, wo in Zeiten der Ruhe die Lade stand. Durch diese Einschränkung geht Dillmann einigen Schwierigkeiten[138] aus dem Wege, aber die Begründung der These Knobels ist doch zu schwach, als daß eine Verbindung von Zelt und Lade von daher wahrscheinlich gemacht werden könnte[139].

Auffallend inkonsequent sind schließlich die Ausführungen von Franz Delitzsch[140]. Ganz richtig erkennt er im Blick auf den gesamten Zeltkomplex innerhalb des vorpriesterschriftlichen Quellenbestandes im Pentateuch, daß nirgendwo gesagt[141] werde, die Lade habe im Zelt gestanden, was besonders in Dtn 31, wo beide Objekte genannt, aber nie ausdrücklich zusammengefaßt sind, auffallen müsse. Darüber hinaus müsse man erwarten, daß die Lade (im Zelt) als Offenbarungsmedium oder -stätte genannt werde[142]. Aber dann folgen zwei erstaunliche Sätze, die das Urteil trotz richtig erkannter, in die entgegen-

135. Religionsideen, S. 13f., 20.

136. S. 148 der 5. Aufl.; vgl. schon S. 140 in Bd. I der 1. Aufl.

137. Ex – Lev, S. 270f., 345.

138. Solche waren von Vatke (siehe unten) der traditionellen Auffassung gegenüber aufgewiesen worden; z.B. sei die Lade Num 10,33ff. und 1 Sam 4–6 nicht an ein heiliges Zelt gebunden.

139. Vgl. dazu BII/2a!

140. Über diese Inkonsequenz hat sich im Zusammenhang mit anderen Fragen schon Graf, S. 1f. beklagt.

141. Studien, S. 60. Daß das *lô* in Ex 33,7 auf die Existenz der Lade im Zelt hindeute, ist für Delitzsch nur eine naheliegende Vermutung.

142. Studien, S. 60. Dies muß man wohl auch gegenüber Ewalds (Alterthümer, S. 360f.) und Dillmanns (Ex – Lev, S. 345) Auffassung kritisch bemerken, wo unklar bleibt, welche Rolle die Lade bei der Orakelfunktion des Zeltes spielt.

gesetzte Richtung weisender literarischer Sachverhalte wieder in die traditionellen Bahnen lenken: »Und doch werden wir es (scil. Zelt und Lade verbinden) thun müssen; denn (1) die gegentheilige Folgerung e silentio führt zu nichts und hat (2) auch den weiteren Geschichtsverlauf gegen sich«[143]. Und später lesen wir (3): »Daß die Bundeslade in der Stiftshütte sich befand, wird trotzdem daß der Jehovist ... darüber schweigt kaum von jemandem geleugnet.«[144]

Im Gegensatz zu vielen anderen hat Delitzsch versucht, sein Urteil zu begründen. Aber was sind das für Gründe!? Der erste wird widerlegt durch den Fortgang der Forschung, der zweite hat, wie Delitzsch selbst richtig erkennt, alle expliziten Nachrichten der vorpriesterschriftlichen Tradition vor 2Sam6 gegen sich[145], und der dritte besagt natürlich am allerwenigsten, sofern er nicht durch den literarischen Befund gedeckt ist[146].

Wenn wir die hier aufgeführten Äußerungen unter der oben zurückgestellten Frage nach der Funktion des Zeltes betrachten, so können wir nun zusammenfassend antworten, daß das Zelt der vorherrschenden Meinung nach in erster Linie Obdach für die Lade ist, dann aber auch Orakelstätte, wobei offen bleibt, welche Rolle die Lade beim Einholen von Orakeln spielte. Daß es unter solchen Voraussetzungen nicht gelingen konnte, die mit beiden Heiligtümern, Zelt und Lade, verbundenen sehr prägnanten theologischen Vorstellungen von der Gegenwart Gottes zu erfassen und gegeneinander abzugrenzen, kann kaum überraschen.

Wenden wir uns nun den ersten kritischen Äußerungen gegen eine Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade bei Wilhelm Vatke zu, so stellen wir fest, daß hier das Zelt von Ex33 so gut wie keine Beachtung findet. Zwar hält Vatke an der Existenz heiliger Zelte fest (Heiligtum von Silo[147], Davidszelt), auch wenn er über ihre Herkunft aus der Vorgeschichte Israels nichts sagt, aber der in den Hauptzügen historische Bericht von 1Sam4–6 zeigt doch, daß die Lade »nicht ... an irgend ein heiliges Zelt, geschweige an das Allerheiligste der Stiftshütte gebunden«[148] war. Die Lade wurde »unabhängig gedacht ... von einem ihr etwa besonders geweiheten Zelte; denn das heilige Zelt von Silo[149] begleitet sie weder in den Krieg, noch wird es nachher nach Kirjath-Jearim oder nach

143. Studien, S. 60, mit Hinweis auf Jos18,1–10 (Stiftshütte in Silo) und 1Sam4,4 (Lade in Silo).

144. Studien, S. 63. Numerierung der Argumente von mir.

145. Vgl. dazu über die Pentateuchstellen hinaus die literarkritischen Bemerkungen in CII/b.c zu den Nachrichten über das Zelt in Silo.

146. So erwies sich ja z.B. die opinio, gegen die sich de Wette und seine Nachfolger wandten, als unrichtig, obwohl sie communis war.

147. Mit Berufung auf 1Sam2,22b; die Bezeichnungen *bêt jhwh* und *hêkal jhwh* stammten erst aus späterer Zeit und seien dann auf das Zeltheiligtum von Silo übertragen worden (S. 318f., 331). Doch vgl. dazu CII/c!

148. S. 332.

149. Vgl. dazu unsre Anm. A/147.

Jerusalem gebracht«[150]; denn David errichtet für die Lade ein neues Zelt (2 Sam 6,17). Die Lade mag wohl gelegentlich in einem Zeltheiligtum gestanden haben, aber abhängig war sie davon nicht, wie ihr Aufenthalt in Privathäusern zeigt. Man kann also nicht sagen, Zelt und Lade hätten von Anfang an zusammen gehört. Dies ist erst der Fall, seit die Lade ihren Platz im Tempel Salomos fand, vielleicht auch schon seit ihrer Einstellung in das Davidszelt[151].

Demgegenüber ist die schon von Gramberg[152] ganz unbefangen auf der Grundlage von Ex 33,7–11 geäußerte Meinung, die Lade sei bereits von Mose in einem einfachen Zelt aufbewahrt worden, von Graf ausführlicher wiederholt worden. Der alte *'ohæl mô'ed*[153] hat vor dem dortigen Tempelbau in Silo existiert und ist später wohl in diesem *hêkāl* aufgestellt worden. Um das Verhältnis dieses Zeltes zur Lade, wie es Graf sieht, in den Blick zu bekommen, sei der entscheidende Abschnitt aus Grafs Werk zitiert, aus dem hervorgeht, wie hier die einzigartige Bedeutung des alten Zeltheiligtums verkannt wird. Es heißt dort: Die Gegenwart der Lade im Felde (1 Sam 4,3 ff.) setzte »nothwendig auch die eines Zeltes voraus, so einfach dieses auch sein mochte, welches ihr und den Priestern mit den heiligen Geräthen als Schutz und Obdach diente, und dass vor diesem Zelte, wo durch die Priester geopfert und der Wille Jahwe's befragt wurde, auch die Versammlungen des Heeres und die Berathungen gehalten wurden, dieses Zelt also das אֹהֶל מוֹעֵד war ... So wird Ex. 33,7 erzählt, Mose habe ein Zelt (das Zelt הָאֹהֶל) aufgeschlagen ... Dieselbe Vorstellung von dem אֹהֶל מוֹעֵד finden wir auch Num. 11,16.24 ff. 12,4 ff. Deut. 31,14 f ... Und wie das Zelt hier ausserhalb des Lagers entfernt von demselben steht, so zieht auch die Bundeslade vor den Israeliten her und sie machen Halt da wo diese Halt

150. S. 318.

151. Daß die Lade z. Z. ihres Aufenthaltes im Davidszelt noch mit in den Krieg zog, hält Vatke, S. 218 – zu Unrecht – für »nicht gewiß«, siehe 2 Sam 11,11, auch 15,24 ff.

152. Religionsideen, S. 13 f., 20.

153. Graf stellt fest, daß die mosaische Stiftshütte in Ri – Kön fehlt; erst in Jos 18,1.10; 19,51 (1 Sam 2,22b Glosse, S. 57, Anm. 1) »finden wir sie ... erwähnt« (S. 57). Sie steht in Silo, wo sie später durch den Tempel ersetzt wird, vgl. eine ähnliche Abfolge 2 Sam 6,17 – 1 Kön 8,4. Von der historischen Glaubwürdigkeit der Notiz, der *'ohæl mô'ed* habe in Silo gestanden, abgesehen (vgl. dazu CII/b.c), bezeichnet hier ›Stiftshütte‹ offenbar zwei verschiedene Objekte. Im Vorangehenden war damit stets das Heiligtum von Ex 25 ff. gemeint, das Graf S. 51 ff. ja als Phantasiegebilde erweisen wollte, dessen Existenz durch die ganze Geschichte Israels widerlegt werde. Im Blick auf Silo ist aber doch offenbar vom Zelt der Begegnung (Ex 33) bzw. einer befestigten Form desselben die Rede. P knüpfe mit seinem Prachtbau an eine Tradition an, die von mehr als einem *'ohæl mô'ed* wußte (der von Silo, der z. Z. der Philisternot verloren ging; der von David errichtete – 2 Sam 6,17 –, der mit den heiligen Geräten in den Tempel gebracht wurde – 1 Kön 8,4 – und gebraucht worden war, wenn die Lade ins Feld zog, vgl. 2 Sam 11,11; 15,24 ff.), so daß als Wurzeln seiner Darstellung einmal die alte von Mose über Silo nach Jerusalem führende Zelttradition, zum andern der Tempel Salomos bzw. Serubbabels (S. 59 f.) zu erkennen sind.

macht Num. 10,33 vgl. Jos. 3,3 ff«[154]. Näher bei Vatke steht demgegenüber Wellhausen[155] in seiner abwertenden Einschätzung der Zelttradition Ex 33,7-11, der er indes infolge seines Gesamturteils über die Stiftshütte von P keine besondere Beachtung zu schenken sich genötigt sieht. Wellhausen stellt fest, daß die Lade nicht ein einziges Prachtzelt zum Korrelat hat, sondern gegen ihr Obdach ganz gleichgültig ist, das nach 2 Sam 7,6 sogar oft wechselte[156].

Aber die mit dieser Feststellung verbundene Bewertung des Zeltes durch Wellhausen geht stracks gegen Wort und Sinn der Texte. Irgendein Zelt für die Lade »mag es wohl gegeben haben«[157] – ja! Und zu diskutieren bleibt noch die These, den literarkritischen Vermutungen Knobels zufolge habe die Lade im Zelt gestanden. Daß aber dieses heilige Zelt nur ein einfaches Obdach für die Lade und nicht zu gesetzgeberischen Zwecken benutzt worden sei, läßt sich dem Text Ex 33,7-11, auch in seinem Kontext innerhalb der alten Zeltüberlieferung[158], nicht entnehmen. Gerade bei Wellhausen wird noch einmal deutlich, daß man sehr genau zwischen irgendeinem Obdach für die Lade und dem in der alten Tradition hervorgehobenen Zeltheiligtum zu unterscheiden hat.

Damit kommen wir zum Abschluß dieses einleitenden Teiles A, in dem die forschungsgeschichtlichen Voraussetzungen und die erste Entfaltung des Themas dargestellt werden sollten. Einige Einzelaufgaben begannen sich schon in diesen Anfängen herauszubilden. Die Einbeziehung der konservativen Forschung sollte den Gesamtrahmen mit abstecken helfen, in dem sich unser Thema entfaltete, zugleich aber auch andeuten, daß die Zahl der Möglichkeiten, dieses Thema zu behandeln, den Rahmen der vorliegenden Arbeit übersteigt. So wäre z. B. die Frage nach der symbolischen und typologischen Deutung von Zelt und Lade ein Problem für sich, dem sich seit der letzten Jahrhundertwende fast ausnahmslos konservative Forscher wie Moorehead[159], Kennedy[160], B. Jacob[161], Kortleitner[162], Lesêtre[163], W. und H. Möller[164], Frey[165] und in sonst

154. S. 58.

155. Vgl. seine Zustimmung Prolegomena, S. 43 und 135, zu Vatke, S. 318 und 317, 332.

156. Prolegomena, S. 47; 2 Sam 7,6 ist zu verstehen im Sinn von 1 Chr 17,5; so schon Graf, S. 12.

157. Prolegomena, S. 41.

158. Vgl. dazu CII/a.

159. S. 82 ff. Das Ziel seines implizit gegen die Schule Wellhausens gerichteten Werkes (vgl. das Vorwort) ist »to show, however feebly, that the Mosaic institutions were planned and designed to teach the way of salvation, and to reveal Christ as God's appointed Prophet, Priest, and King« (S. 30).

160. Tabernacle, S. 666 ff. Als Grundideen, die in der Stiftshütte ausgedrückt sind, nennt Kennedy besonders die »unity«, »holiness«, »perfection« und »harmony« Jahwes, die auf das Volk ausstrahlen sollen.

161. Bes. S. 256 ff. »Der Sinn des Heiligtums« wird von Jacob im Rahmen der Bestimmung von Wesen und Funktion der Einzelteile, häufig im Blick auf die Lebensverhältnisse der Israelgemeinde, die heiligen Personen und deren Dienste, erschlossen. So repräsentiert z. B. das Schaubrot den Unterhalt der Familie Aarons durch das Volk, der Tisch stellt Aaron als

kaum übertroffener Ausführlichkeit McGee[166] zugewandt haben[167]. Ebenso wäre die Frage der baulichen Beschaffenheit der Stiftshütte ein besonderes Thema; dessen hat sich nach mehreren, vor allem in Wörterbuchartikeln dargebotenen Versuchen in älterer Zeit[168] jüngst wieder Haran, »The Priestly Image of the Tabernacle« (1965), angenommen[169]. Schließlich gehen wir thematisch auch denjenigen Bemühungen nicht nach, als deren herausragender Vertreter im letzten Jahrhundert Julius Popper gelten darf. Ihm ist es in »Der biblische Bericht über die Stiftshütte« (1862) einzig um die Form des Berichtes zu tun mit dem Ziel, den dunklen und vielverschlungenen Gang der Komposition und so die Geschichte des Textes zu erhellen. Weder der historische Gehalt noch die symbolische und typologische Deutung der Stiftshütte-Perikope interessieren Popper[170]. Eine gewisse Fortsetzung auf der Basis des jetzt vorliegenden Textes finden diese Bemühungen bei B. Jacob (1905), der den hinsichtlich Reihenfolge und Wortlaut vollkommen intakten und widerspruchslosen, bis in die Wortwahl hinein ausgewogenen und sinnvoll zu einem organischen Ganzen gestalteten Text auf die in ihm ausgedrückten leitenden religiösen Gedanken hin untersuchen möchte[171].

den Vater seiner Familie dar (S. 259); der Leuchter ist ein Symbol Aarons als des opfernden Priesters (S. 263), und wie der Leuchter vom Tisch abhängig ist, weil er auf ihm steht, so lebt Aaron in Abhängigkeit vom Volk (S. 265). Die Lade – mit Gesetzestafeln und Kapporet – ist ein Symbol für den Priester des gesetzgebenden und verzeihenden Gottes (S. 291), die beiden Keruben auf der Kapporet sind das hohepriesterliche Brüderpaar Mose und Aaron (S. 292).

162. S. 84–94. 163. Tabernacle, Sp. 1956–1958.

164. S. 203 ff. Typisch für diese Interpretation sind etwa die Bemerkungen zu Num 10,35 f.: Die Sprüche haben symbolhaften eschatologischen Klang, wenn man sie in Beziehung setzt zu Apc 11,15–18 und 7,9 (S. 260)!

165. S. 19 ff.

166. McGee kennzeichnet den Zweck seiner Ausführungen folgendermaßen: »The paramount purpose has been to reveal ... that God wrote Systematic Theology in the very web and woof of the Tabernacle. All the great doctrines of the Christian faith are contained therein« (S. 153). »In fact the Tabernacle speaks of Him (scil. Christus) in every shade of color, the minutest thread, the tent stakes, all speaks of Him« (S. 159 f.).

167. Mit der ekklesiologischen, christologischen und mariologischen Interpretation der Lade (auf der Grundlage der P- und D-Nachrichten) in der alten Kirche hat sich Crehan, S. 301 ff., beschäftigt. Zu Prinzipien und Kritik solcher typologisch-symbolischen Deutung vgl. z.B. Benzinger, Tabernacle, Sp. 4871; S. R. Driver, Exodus, S. LXIV f.; von Rad, Priesterschrift, S. 181 f.

168. Siehe etwa Kennedy, Tabernacle, S. 655 ff.; Benzinger, Tabernacle, Sp. 4862 ff.; Kittel, Stiftshütte, S. 34 ff.

169. Dort findet sich auf S. 191 f., Anm. 1, ein Abriß der Geschichte und wichtige Literatur zum Problem der Konstruktion des P-Heiligtums.

170. S. 5–7.

171. Vgl. vor allem die Axiome und Thesen zur Stiftshütte-Überlieferung, S. 149–151.

Wir wollen uns demgegenüber beschränken auf die Probleme, die uns die vorpriesterschriftliche Überlieferung von der Lade und dem Zelt sowie dem Verhältnis beider zueinander stellt, und auf das sich in diesem Bereich ergebende Problem des traditionsgeschichtlichen Verhältnisses des *'ohæl mô'ed* der alten Überlieferung zur Stiftshütte von P. Dazu fassen wir die sich bis Wellhausen herausbildenden Fragen und Ansätze zusammen und gewinnen so ein paar Standpunkte, von denen aus die in der Folgezeit intensiv und umfassend betriebenen Forschungen zum Komplex ›Zelt und Lade‹ ein wenig überschaubar werden.

IV. Zusammenfassende Fragen und methodologische Überlegungen

1. Wie ist die Herkunft der Lade zu bestimmen? Stammt sie aus mosaischer Zeit, und wenn ja, wie ist der Ursprungsort genauer zu lokalisieren?

2. Was vermag archäologisches und religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial über das atl Zeugnis hinaus über den Ursprung der Lade zu sagen?

3. Welche Auskünfte erhalten wir vom atl Text und aus der Umwelt des AT über Aussehen, Inhalt und Funktionen der Lade?

Und daran anknüpfend:

4. Wie läßt sich die Art der Gegenwart der Gottheit bei der Lade genauer bestimmen?

5. Was erfahren wir ferner über den Ursprung des heiligen Zeltes? Daß es aus der Wüste stammt, ist vom Wesen des Zeltes her nicht zu bestreiten; aber kann man diese Wüstenherkunft noch präzisieren?

6. Welche besonderen Charakteristika und Funktionen hatte dieses Zelt, und wie weit können wir seine Geschichte verfolgen?

7. Auf welche Art und Weise ist die Gottheit bei diesem Zeltheiligtum gegenwärtig?

8. Wie, d.h. mit Hilfe welcher historischen und traditionsgeschichtlichen Zwischenglieder ist das Verhältnis des alten heiligen Zeltes zur Stiftshütte von P zu bestimmen?

9. Wie läßt sich im Zusammenhang mit den genannten Fragen vom kritisch geprüften atl Textbestand aus das Verhältnis beider Heiligtümer zueinander darstellen?

10. Welche Folgerungen sind aus der Bestimmung dieses Verhältnisses für die Geschichte, den Kult und die Religion des frühen Israel zu ziehen?

Überblickt man von hier aus die auf Wellhausens ›Prolegomena‹ (1883) folgenden Jahrzehnte, so wird man den Fortgang der Forschung am überschaubarsten auf drei gesonderten Wegen verfolgen und darstellen können. Dieser modus procedendi empfiehlt sich da von selbst, wo nur eins der beiden Heiligtümer, also entweder das Zelt oder die Lade, behandelt wird. Er bietet sich

aber auch da an, wo beide zusammen untersucht werden; denn dies pflegt dann zuerst in je gesonderten Darstellungen zu geschehen, die erst abschließend in eine sachliche Beziehung zueinander gesetzt werden, um so das Verhältnis von Zelt und Lade zu bestimmen.

Wir haben gesehen, wie sich erst durch die literarische und historische Kritik seit de Wette unser Thema als ein eigenständiges herausgebildet hat. Mit dieser von Wellhausen zu einem großartigen Abschluß gebrachten Entwicklung, die ganz neue, grundlegende Einsichten in die Entstehung des Pentateuch und damit verbunden in den Gang der Geschichte Israels vermittelte, ist methodisch die unumgängliche Forderung einer konsequenten literar- und historisch-kritischen Betrachtung des atl Zeugnisses gestellt[172]. Daneben bieten, sehen wir von dem weiten Feld der altorientalischen Mythologie ab, die gelegentlich als Auslegungshorizont für die atl Nachrichten verwendet wurde[173], zwei weitere, in zunehmendem Maße erschlossene Bereiche neue Möglichkeiten einer besseren Erfassung biblischer Sachverhalte: die Archäologie und die Vergleichende Religionsgeschichte des Vorderen Orient. Dies führt dazu, daß die Verzahnungen der Geschichte Israels mit der Geschichte des Vorderen Orient in historischer, ethnologischer und kultischer Hinsicht in helles Licht treten. Im Vorblick auf einen Großteil der wesentlichen Beiträge der auf Wellhausen folgenden Forschung wird man generell sagen können, daß sie ohne das Material aus der Umwelt Israels nicht zu denken sind. Zugleich wird aber auch einleuchten, daß hier erhebliche Gefahren für die sachgemäße Erfassung der atl Tatbestände lauern. Gegenüber einer Forschungsrichtung, die mehr oder weniger einseitig phänomenologisch argumentiert und dabei die historische Komponente vernachlässigt, muß immer wieder betont und gefordert werden, daß die Klärung anstehender Sachprobleme auszugehen hat vom literar- und historisch-kritisch geprüften Text des AT. Erst dann kann außerbiblisches Material zur Illustration (der Übereinstimmungen und Unterschiede), Präzisierung und Ergänzung des atl Befundes herangezogen werden[174]. Wo man von einem mythologischen,

172. Daß dabei immer wieder mancherlei Schematismen und Subjektivismen im Spiele sind, die, wie die folgende Darstellung zeigen wird, oft mit dazu beitragen, Zelt und Lade zum Gegenstand »van een hopeloos dispuut« (Simons, S. 114) zu machen, widerlegt das Recht dieser Forderung nicht, mahnt aber zu größter Umsicht, Sachlichkeit und einander ergänzender Handhabung der verschiedenen exegetischen Methoden. Diese Mahnung sollte auch aus so massivem Widerspruch gehört werden, wie ihn etwa noch 1932 J. Simons im Rahmen der Ladedeutung gegen die Wellhausensche Bibelkritik erhoben hat (vgl. bes. den 1. Teil seiner Aufsatzfolge, S. 112ff.), so wenig solche Beiträge selbst zum Fortgang der Forschung beizutragen vermögen.

173. Vgl. z.B. B II/3a.

174. In Grenzbereiche der hier anstehenden Problematik führt die 9. These von B. Jacob (S. 151), derzufolge alle Vergleiche mit Außerisraelitischem, »sofern sie etwas *erklären* sollen«, vom atl Text fernzuhalten sind. Apodiktisch wird diese Aussage sicher nicht gelten können;

archäologischen oder religionsgeschichtlichen Schema ausgeht und in dieses erst nachträglich die atl Texte hineinstellt, drohen diese Texte allzu leicht ihre spezifische Eigenart zu verlieren, die hinweist auf die Eigenart Israels unter den Völkern seiner Umwelt.

denn je nach atl Textbestand und Nähe des religionsgeschichtlichen u.a. Materials zur Situation Israels und dessen Vorfahren werden durch solche Vergleiche in bestimmten Fällen durchaus legitime Möglichkeiten einer, wenn auch dann oft hypothetischen, Erklärung gegeben sein können. Trotzdem bleibt Jacobs These stets bedenkenswert.

TEIL B

Die Lade

I. Einleitung

Die von de Wette in die Forschung eingebrachte und schließlich von Wellhausen zum Siege geführte Erkenntnis, daß die Stiftshütte von P eine historische Fiktion sei, führte dazu, daß das in der vorpriesterschriftlichen Tradition erwähnte heilige Zelt noch auf lange Zeit hin kein selbständiges Thema der Forschung wurde; denn aus dem negativen Urteil über P entsprang das Gefühl einer gewissen Genügsamkeit, das das Interesse an der alten Zelttradition hemmte. Zwar konnte die Existenz eines Zeltheiligtums während der Zeit der Wanderung auf Grund solcher Texte wie Ex 33,7–11; Num 11,16f.24–30; 12, 4f.10 nicht bestritten werden, doch erschien dieses Zelt als religionsgeschichtlich belanglos und wurde deshalb fast ganz vernachlässigt. Und wo man ihm wirklich einige Aufmerksamkeit zuwandte, da geschah das ganz im Schatten von P. Erst als nach wenig beachteten Ausführungen von Bernhard Luther (1906) im Jahre 1913 Ernst Sellin der alten Zelttradition eine eigene Untersuchung widmete, trat diese Institution des alten Israel in den Blickpunkt des Interesses.

Ganz anders begann die Diskussion um die Lade. Das hinsichtlich der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Existenz der Stiftshütte samt den dazugehörigen Einrichtungen und kultischen Ordnungen sehr negative Urteil vermochte die Lade nicht so leicht wie das Zelt in den Hintergrund des Interesses zu drängen, weil die Geschichtsbücher des AT zu vielfältige und ausführliche und offenbar mit P nicht übereinstimmende Nachrichten über die Lade enthielten, die die bedeutende Rolle dieses Heiligtums in der Frühgeschichte Israels anzeigten. Infolgedessen vermochte sich die Lade sehr bald aus dem die Stiftshütte umklammernden Frageinteresse zu lösen, und es begann eine bis in die jüngste Zeit fortdauernde Diskussion über zahlreiche Einzelprobleme, die gelegentlich mit großer Vehemenz geführt wurde.

Nichts haben zum Fortgang dieser Diskussion und zur Lösung der bestehenden Probleme diejenigen beizutragen vermocht, die sich stillschweigend oder ausdrücklich von der neuen Quellentheorie distanzierten, das – historisch glaubwürdige – Bild von der Lade weiterhin durch die Nachrichten von P bestimmt sein ließen und dieses Bild in biblizistisch-harmonisierender Weise

durch andere Texte, vor allem Jos 3 f.6 und 1 Sam 4–6; 2 Sam 6 ergänzten[1]. Demgemäß hat dann auch die Darstellung der Geschichte der Lade die Form einer gänzlich unkritischen Nacherzählung der Ladenachrichten von Ex 25 ff. an[2]; die Kommentare rabbinischer Gelehrter und archäologisches Material dienen zur Ergänzung, Klärung und Illustration der P-Nachrichten. Über die Motive dieser Haltung geben uns u.a. Moorehead, J. Weiß und Orfali Auskunft. Für Moorehead sind die Bücher Moses von Gott inspiriert und darum in allem glaubwürdig; mit dieser Gewißheit »we may possess our souls in peace, and remain steadfast and unmovable in the presence of the skeptical assaults on the books of Moses«[3]. In ähnlicher, nur durch das kirchliche Lehramt noch legitimierter Weise entscheiden sich J. Weiß, der sich außerdem auf die Irrtumslosigkeit Jesu und AT-immanente Argumente beruft[4], und Orfali gegen die neue Quellentheorie: »Nam unicum esse auctorem Pentateuchi eumque Moysen retinemus, prout declaravit Commissio Pontificia ›de Re Biblica‹ die 27 junii 1906«[5].

In die Reihe derer, die auf Grund ihrer methodischen Voraussetzungen immer nur neben der eigentlichen Diskussion herlaufen, müssen aus neuerer Zeit Cornelis Brouwer, De Ark (1956) und Marten H. Woudstra, The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship (1965) gestellt werden. Zwar kommen beide in der Darstellung und Beurteilung wesentlicher Ladeprobleme an Hand einer guten Auswahl der wichtigeren Literatur zu akzeptablen Ergebnissen[6], aber diese werden doch im Blick auf die methodischen Voraussetzungen der Untersuchungen in ihrem Wert relativiert. So werden der biblische Text in seinem jetzt vorliegenden, von Gott selbst so gefügten Zusammenhang (Brouwer) und die historische »trustworthiness« der biblischen Überlieferung (Woudstra) programmatisch zur Grundlage der Untersuchung gemacht[7], wird folglich die historische Authentizität von »P«, mit deren Aussagen die übrigen

1. So u.a. Riehm, Bundeslade, S. 207ff.; Volck; Moorehead; J. Weiß; Orfali; Lesêtre, Arche, Sp. 912ff.; Kalt, Reallexikon I, Sp. 301, Archäologie, S. 87f.; Heinisch, Exodus, S. 200ff.; Cassuto, S. 328ff.; Frey, S. 21ff.

2. Mendelsohn, S. 103ff.; Johannes, S. 496ff.; Lesêtre, Arche, Sp. 919ff.; Kalt, Reallexikon I, Sp. 302 u.a.

3. S. IV.

4. Vgl. sein Vorwort und S. LXIff.

5. Orfali, S. 5.

6. So Brouwer in der Auseinandersetzung mit Deutungen von Inhalt und Funktion der Lade (S. 26–44) und Woudstra bei seinem Versuch, die Beziehung zwischen der Lade und Jahwe genauer zu bestimmen, in der Auseinandersetzung mit der These, die Lade sei ein leerer Thron, oder der Frage, welche Standorte die Lade im Kulturland hatte.

7. Woudstra, S. 11; Brouwer (S. 15f.) gesteht zwar zu, daß es im Pentateuch allerlei verschiedene Quellen gibt, diese aber sind »door een hogere leiding doelbewust in deze (scil. jetzt vorliegende) gefixeerde eenheid tot ons gekomen; en achter deze eenheid van de Schrift kunnen wij niet verder terug« (vgl. auch Cassuto und Segal, C/Anm. 272).

atl Ladetexte harmonisiert werden, vorausgesetzt[8] und unter Hinweis auf die »uniqueness of the revelation attached to this cult object«[9] und die Widerspruchslosigkeit der biblischen Überlieferung eine entwicklungsgeschichtliche und religionsvergleichende Behandlung der Ladeprobleme abgelehnt[10], die auch deshalb sachlich nichts Wesentliches einbringt, weil das Heiligtum von Ex 25 ff. samt allen Einzelteilen auf das himmlische Modell zurückgeht, welches Mose auf dem Sinai von Jahwe gezeigt bekam[11]. Die literar- und historisch-kritische Fragestellung ist damit abgeblendet; auf der Basis einer harmonisierenden Verifikation des biblischen Bildes ist für Brouwer der Aspekt der Darstellung »exclusief heilshistorisch«, d.h. nicht an den geschichtlichen Fakten an sich interessiert, sondern an der in diesen reflektierten göttlichen Heilsoffenbarung[12].

Versucht man die Geschichte der Diskussion über die Lade in einem kurzen Überblick darzustellen, so stößt man auf beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn eine große Linie in der Entwicklung der Probleme wird in der Geschichte der Forschung schwer sichtbar. Es sind vielmehr eine Fülle von Einzelproblemen, die im Prinzip bereits im Anfang der Diskussion präsent sind. Sie sind zu einem überwiegenden Teil damit gegeben, daß diese Diskussion um zwei Pole kreist, deren rechte Beziehung zueinander von entscheidender Bedeutung werden mußte: hier die Exegese der biblischen Texte, dort die archäologische und religionsvergleichende Arbeit, durch die man den atl Befund erhellen zu können glaubte. Daß von diesem außerbiblischen Material her eine große Gefahr besteht, den methodisch unumkehrbar gebotenen Erkenntnisweg: vom atl Text ausgegend hin zu den Zeugnissen fremder Völker, zu vernachlässigen, ist im Spiegel der Forschungsgeschichte unübersehbar und hat nicht selten dazu beigetragen, daß die Auffassungen über die rechte Lösung der Ladeprobleme außerordentlich divergierten.

Solche von der Archäologie und Vergleichenden Religionsgeschichte in die Debatte eingebrachten Probleme sind formuliert in den Thesen, die Lade sei ein leerer Gottesthron, worüber seit Reichels Buch »Über vorhellenische Götterculte« (1897) vor allem bis zu Buddes umfassender Erwiderung »War die Lade Jahwes ein leerer Thron?« (1906) und dann wieder in der jüngsten Zeit heftig diskutiert wurde; oder: die Lade sei, analog ägyptischen Institutionen, ein Prozessionsheiligtum (R. Hartmann, Greßmann, Mowinckel u.a.), verbunden mit der Auffassung, es habe eine Vielzahl von Laden in Israel gegeben, zu der sich auch Arnold auf Grund seiner text- und traditionskritischen Arbeit be-

8. Brouwer, S. 19–26, 51–83, 102f.; Woudstra, S. 52, 70ff., 77ff., 136ff.

9. Woudstra, S. 40.

10. Brouwer, z.B. S. 26ff.; typisch für Woudstra S. 50, 74f.

11. Brouwer, S. 19–26; Woudstra, S. 75.

12. S. 16–18.

kannte, wonach die Lade ein Orakelheiligtum gewesen sei. Mit der Beurteilung dieser Thesen war immer der gesamte Komplex von Fragen verbunden, die die Herkunft der Lade betreffen. Er hat vor allem durch die religionsvergleichenden Arbeiten Morgensterns eine wesentliche Erweiterung erfahren.

Dies alles, was von außenher auf das AT zukam, mußte im Licht der atl Traditionen geprüft werden. Umfassende philologische, text- und literar-kritische, dazu traditions-, gattungs- und kultgeschichtliche Arbeiten waren dazu nötig, um nicht allein Geschichte und Funktionen der Lade, sondern auch die an ihr haftenden theologischen Vorstellungsgehalte zu erkennen. Damit ist die Forschung durch Etappen geringeren oder größeren Interesses an diesen Problemen hindurch bis in die Gegenwart beschäftigt geblieben. Von dieser Situation her wird es sich empfehlen, auf einen einführenden Gesamtüberblick zu verzichten, vielmehr sogleich die Diskussion um die wesentlichen Einzelprobleme darzustellen.

II. Die Herkunft der Lade

Eine erste wichtige Frage war die nach der Herkunft der Lade. Wußten D und P übereinstimmend zu berichten, Mose habe auf Jahwes Geheiß hin am Sinai die Lade angefertigt bzw. anfertigen lassen, so stellte man bei den vordtn Überlieferungen fest, daß hier über den Ursprung der Lade keine Auskunft gegeben wurde. Ließ sich aber vielleicht dennoch, wenn auch indirekt, ein mosaischer Ursprung erschließen, oder führten diese alten Texte auf einen anderen Entstehungsbereich der Lade? Vom Textbestand her waren damit grundsätzlich mehrere Möglichkeiten eröffnet. Geleitet durch die Tradition von D und P und in Anknüpfung an die bereits von Wellhausen und Dillmann aufgegriffene Knobelsche These, teils auch in der an Colenso anknüpfenden eigenständigen Modifikation derselben[13] versuchten zahlreiche Forscher, den Sinai auch im Blick auf die alte Tradition als den Ursprungsort der Lade zu erweisen.

Aber nicht überall wurde dem hier in Anspruch genommenen indirekten Zeugnis der Texte allein die Last des Urteils über mosaische oder auch allgemeiner: Steppen-(bzw. Wüsten-)Herkunft zugemutet. Viele bezogen die Vorfahren Israels in den großen Lebensraum der (Kleinvieh-)Nomaden der syrisch-arabischen Steppengebiete ein, etwa der Midianiter, über deren Einfluß auf die Anfänge des atl Jahweglaubens Ex 2 ff. 18 Auskunft zu geben vermögen. Daß diese Einbeziehung der Ahnen des späteren Volkes in den nomadischen Lebensraum unbestreitbar richtig ist, haben Arbeiten wie die von Flight, Alt, Nyström, de Vaux u. v. a.[14] über jeden Zweifel erhoben, so daß Martis Urteil

13. Vgl. A III/1a. 2.

14. Vgl. die im Literaturverzeichnis genannten Werke dieser Autoren, dazu Fohrer Geschichte, S. 11.

zutrifft: »Die altisraelitische Religion gehört ... gemäss der Geschichte der Entstehung des Volkes Israel zu den nächsten Verwandten der *alten semitischen Nomadenreligionen.*«[15]
Aber diese Ahnen Israels sind nicht ständig Kleinviehnomaden geblieben, sondern sind – nach vorangegangenen, im Zuge der Transmigration erfolgenden Berührungen mit dem Kulturland (Ägypten, Kanaan) – in Kanaan seßhaft geworden und haben sich dort nach einiger Zeit zu einem Stämmeverband (Amphiktyonie) konstituiert. Was lag angesichts dieser geschichtlich außerordentlich bedeutsamen Tatsache näher, als in den atl Ladetraditionen nach Elementen Ausschau zu halten, die für eine Herkunft der Lade aus dem Kulturland sprechen konnten; dies um so mehr, als die alten Quellen im Blick auf die Existenz der Lade in der Steppe recht spärlich fließen und die Erkenntnis immer mehr wuchs, in welchem Maße die ›israelitischen‹ Einwanderer im Zuge ihres Seßhaftwerdens und der Herausbildung und Festigung eigener kultischer Ordnungen Heiligtümer, Feste, Riten und religiöse Vorstellungen von den Kanaanäern übernahmen? Gelegentlich schon vor[16], dann aber auf immer breiter werdender Front nach der letzten Jahrhundertwende ist darum mit großer Entschiedenheit behauptet worden, die Lade stamme aus dem ägyptischen oder kanaanäischen Kulturland bzw. sie sei auf babylonische oder ägyptische Einflüsse zurückzuführen, die durch die kanaanäische Kultur vermittelt wurden. Bereits in dieser ersten Zeit der Diskussion ist ein Großteil der Argumente beigebracht worden, die bis heute gegen die Herkunft der Lade aus dem Bereich des Nomandenlebens angeführt zu werden pflegen.

Bei der Begründung des jeweiligen Urteils spielen diejenigen Texte eine wesentliche Rolle, die mit der Existenz der Lade vor bzw. bei der Landnahme rechnen. Besteht in der Forschung Einigkeit darüber, daß die Lade in der Silo-Überlieferung historisch verankert ist, so sind im Blick auf die beiden Numeri-Stellen 10,33–36 und 14,44 sowie die Ladenachrichten im Buche Josua schon sehr früh Zweifel daran aufgekommen, ob dieses positive Urteil auch hier gelte. Diese Zweifel bestehen bis in die jüngste Gegenwart hinein fort.

Die wichtigsten für solche Zweifel maßgebenden Argumente sollen zu Num 10,33–36; 14,44 und Jos 3 f.6 in drei Abschnitten zusammengestellt und beurteilt werden. Wir bieten somit eine kleine Forschungsgeschichte zu den Einzeltexten; dadurch wird die folgende Darstellung über die Herkunft der Lade wesentlich entlastet, weil wir bei der Beurteilung der verschiedenen Thesen, wo nötig, auf diese Textbehandlungen zurückverweisen können. Damit wird zwar unser eigenes Urteil noch nicht endgültig festgelegt, da ja aus anderen Überlieferungen (vor allem 1 Sam 4–6; 2 Sam 6) noch weitere Argumente beigebracht werden können, aber es erhält doch schon eine feste Ausgangsbasis.

Ziel dieser Textbehandlung kann im vorliegenden Rahmen natürlich keine

15. Religion d. AT, S. 16.

16. So etwa Renan, vgl. B II/3a.

ausgeführte, umfassende Exegese sein; sie ist aber auch hier gar nicht nötig, da es ja nur um die eine Frage geht, was diese Texte zur Herkunft der Lade zu sagen haben.

1. Num 10,33–36; 14,44 und Jos 3f.6 im Spiegel der Kritik

Num 10,33–36. Von Heinrich Ewald an, der v35f. »die Worte des uralten Mosaischen Aufrufs«[17] nannte, bis in die jüngste Gegenwart gibt es einen breiten Consensus darüber, daß diese Sprüche zu den ältesten Teilen des Pentateuch gehören. Sie gehen bis in die vorkanaanäische Zeit[18], ja sogar »auf einen mosaischen Kern«[19] zurück. Wo dieses Urteil begründet wird, geschieht das vor allem mit folgenden Argumenten:

1. Jahwe wird mit der Lade praktisch identifiziert; denn die Lade wird mit Jahwes Namen angeredet; 2. Jahwe ist Kriegsgott; 3. v35f. sind so kurz und rhythmisch wie alle alten hebräischen Gesänge[20]; 4. setzt, worauf Waltraud Seeber[21] mit Hilfe gattungskritischer Untersuchungen hingewiesen hat, das (Fragment eines) Ritual(s)[22] v35f. ein unmittelbares Verhältnis zur Situation des Aufbruchs ins Ungewisse der Wanderung oder in den Kampf voraus. Es spiegele so in Erinnerung und Hoffnung eine lebendige Gotteserfahrung und bezeuge darin ein schon längeres Mitsein Gottes.

17. Zustimmend zitiert von Delitzsch, Signalworte, S. 234; darauf berufen sich u.a. Dillmann, Num–Jos, S. 53; Kittel, Hebräer I, S. 190; in der Sache ebenso z.B. Volz, Mose, S. 103; Seeber, S. 83.

18. Vgl. u.a. Wildeboer, S. 16ff. (bes. S. 23), der v35f. zusammen mit Num 21,14b–15. 17b–18.27b–30 und Ex 15,21 zu den »Fragmente(n) aus der Periode des Zugs durch die Wüste und der Niederlassung in Kanaan« (S. 15) stellt; ähnlich Bewer, S. 1–22, bes. S. 3. Weiterhin: Kraetzschmar, S. 208; Borchert, S. 630; Baentsch, Ex–Num, S. 501; J. P. Peters, Moses, S. 111, Hebrews, S. 92; Oettli, S. 83; Sellin, Einleitung², S. 22, Geschichte, S. 91; Kautzsch, Theologie, S. 52; R. Hartmann, S. 227; Holzinger, Exodus II, S. 134; Lods, S. 207; Auerbach, Wüste, S. 68, 95, Moses, S. 135, vgl. auch Lade, Sp. 550; Pedersen, S. 492; Eißfeldt, Stierbild, S. 192f. und Anm. 1, Einleitung, S. 90; Rowley, Joseph, S. 142, 146, Anm. 2, Worship, S. 54f.; von Rad, Hl. Krieg, S. 28, Anm. 45; Buber, Moses, S. 187; Worden, S. 83; Brouwer, S. 90; van Imschoot, S. 124; Noth, Geschichte, S. 88, Anm. 3; de Vaux, Arche, S. 58, Lebensordnungen II, S. 119; Davies, Ark I, S. 222f., Ark II, S. 33; B. W. Anderson, World, S. 65; Randellini, S. 169; de Fraine, S. 146; Seebaß, Erzvater, S. 72, Anm. 86 mit Rowley; McKane, S, 69; Cornfeld/Botterweck, II, Sp. 1103, 1388.

19. Torczyner, S. 45, sachlich ebenso S. 61; siehe ähnlich Eißfeldt, Sage, S. 144.

20. So in älterer Zeit schon Kuenen, Einleitung, S. 231f.; Wildeboer, S. 23; Baudissin, Einleitung, S. 86; Holzinger, Numeri, S. 40; Dibelius, S. 12; Kautzsch, Theologie, S. 52.

21. S. 77ff., 136.

22. Diese Kennzeichnung von v35f. findet sich bei zahlreichen Vorgängern und Nachfolgern Seebers.

Daneben ist aber auch, mitunter heftig, bestritten worden, daß dieser Text geeignet sei, die Annahme einer vorkanaanäischen Herkunft der Lade zu begründen. Dabei kann, weil hierüber beinahe eine opinio communis besteht, von der sicher dtr Interpolation *b^e^rît* und der Dittographie *dæræk š^e^lošæt jāmîm* in v33b sowie der auf R^P^ zurückzuführenden Randglosse v34 – von LXX hinter v36 gestellt – abgesehen werden. Als Gründe werden für das negative Urteil angeführt:

1. *tûr* in v33b ist ein von P (vgl. Num 13f.) bevorzugter Terminus, der in älterer Tradition nur noch Dtn 1,33 vorkommt[23].

2. Das von den Torakopisten verwandte Nun inversum[24] zeigt, daß v35f. ursprünglich nicht in diesen Context gehört haben, es sich folglich um eine spätere, wohl an v33b anknüpfende Einschaltung handelt. Darauf weist sachlich auch die in den Sprüchen vorausgesetzte Kriegssituation hin, die dem Context fremd ist[25]. Dadurch verliert auch das Argument seine Kraft, daß poetisches Material als älter zu gelten habe als der prosaische Context, in dem es überliefert ist[26].

3. Die Lade wird in v33b als bekannt vorausgesetzt, obwohl sie in den alten Quellen vorher noch nicht erwähnt wurde[27].

4. Der Terminus *m^e^śan^e^'îm* gehört zur späten, nachexilischen Literatur des AT[28].

5. Die Lade ist in v33b ein nachträglicher Ersatz für die ursprünglich hier genannten *p^e^nê jhwh* bzw. *jhwh*, worauf das Verb *tûr* noch hinweise[29].

Sehen wir von (5) ab, da es hierfür weder einen textkritischen noch sachlichen Beweisgrund gibt, so reicht auch (1) kaum aus, um v33b als spät zu erweisen, da neben Dtn 1,33 doch die, wenn auch textkritisch nicht sicheren Belege Ri 1,23 und 1 Kön 10,15 ins Gewicht fallen. Allerdings sind hier die Unsicherheiten einem klaren Urteil im Wege. Zu (3) ist die von Noth[30] hervorgehobene Beobachtung in Rechnung zu stellen, daß es sich bei Num 10,29ff.

23. Gray, S. 96; Sevensma, S. 254f.; Seeber, S. 76; Maier, Ladeheiligtum, S. 6f.; vgl. auch Simpson, S. 222, der aber die Erwähnung der Lade in v33b zu E rechnet. Indes bezweifelt er auf S. 629 die historische Authentie der E-Tradition hinsichtlich der Lade, weil die Lade bei E nie mit in den Krieg ziehe (im Gegensatz zu 1 Sam 4,3ff.; 2 Sam 15,24ff.; Ps 24,7ff.).

24. Vgl. dazu Fz. Delitzsch, Signalworte, S. 230f.; Krauß und Ginsberg, S. 341ff.

25. So u.a. Luther, in: Meyer, Israeliten, S. 134; Westphal, Wohnstätten, S. 56; Sevensma, S. 255, 258; Hoffmann und Greßmann, S. 86; von Rad, Zelt und Lade, S. 120; vgl. auch Baentsch, Ex–Num, S. 501: v33–36 eine Parenthese, die »sehr alte Überlieferungselemente« enthält; Stade, Theologie, S. 44.

26. So u.a. Dibelius, S. 9; Sellin, Einleitung, 2. Aufl., S. 20; vgl. auch Rowley, Joseph, S. 146, Anm. 2.

27. Westphal, Wohnstätten, S. 56; von Rad, Zelt und Lade, S. 120.

28. Sevensma, S. 257.

29. Hoffmann und Greßmann, S. 86f.

30. ÜPent, S. 201, 223ff., 265.

um ein überlieferungsgeschichtlich junges Verbindungsstück zwischen Sinai- und Wüstenwanderungsthema handelt, in dem, wie der sonst unbekannte Midianiter Hobab, so auch die Lade erstmals erwähnt wurde, weil sie an früherer Stelle nicht mehr unterzubringen war. Sachlich falsch ist (4), da der Terminus *meśanᵉʾîm* ebenfalls in einem poetischen Text schon Dtn 33,11[31] vorkommt.

Mit (2) ist schließlich ein unbestreitbarer literar-kritischer Sachverhalt angezeigt, der aber noch gar nichts über das Alter der im Context deplazierten Sprüche aussagt. Er nötigt lediglich dazu, die Sprüche für sich zu betrachten. Das hat in jüngster Zeit Johann Maier[32] in großer Ausführlichkeit getan mit dem Ergebnis, es handele sich bei v35 f. um »zwei voneinander unabhängige ... liturgische Phrasen«[33] aus nachpriesterschriftlicher Zeit, die ein Interpolator mit Einleitungen versehen, zusammengestellt und in Verbindung mit der Lade in v33b gebracht habe. Maier verfährt aber in seiner Beweisführung derart radikal, daß man sich fragen muß, was auf solche Weise wohl nicht bewiesen werden könne.

Zunächst scheint mir eine stichhaltige Begründung dafür zu fehlen, weshalb zwischen den Einleitungen und den eigentlichen Sprüchen zu unterscheiden sei und folglich die Sprüche mit der Lade nichts zu tun haben[34]. Nur auf Grund dieser Unterscheidung ist ferner das Argument sinnvoll, daß allein durch die Einleitung ein Bezug der Sprüche zur Lade und zur Wanderung hergestellt werde[35], da a) die Lade in den Sprüchen nicht erwähnt wird und b) für Jahwe eher ein fester Standort als ein Wanderheiligtum vorausgesetzt sei[36]. Dies letztere vermag vor allem die Terminologie in v36 zu stützen, insofern die Bezeichnung ›Israel‹ die Konstituierung des Stämmeverbandes voraussetzt. So käme als Entstehungszeit von v36 erst die frühe Zeit der Seßhaftigkeit in Frage[37]. Oder darf man vielleicht damit rechnen, daß ein älteres Ritual der

31. Sevensmas Bedenken, S. 256, reichen als Erwiderung nicht aus.

32. Ladeheiligtum, S. 5–12, kürzer Kultus, S. 55 f., 79 f. Dem stimmen zuletzt Fohrer, Geschichte, S. 99 (vgl. auch Einleitung, S. 72, dazu S. 162 f.) und Brongers, S. 11, 13, 22 zu.

33. Ladeheiligtum, S. 11. Mit dem Hinweis auf die liturgische Komposition hatte früher schon Winnett, S. 140 die Sprüche P zugeschrieben. Brongers (siehe Anm. B/32) argumentiert: Liturgische Formeln entstehen nicht über Nacht; die straffe Abfassung der Sprüche weist auf eine längere Vorgeschichte hin.

34. Ladeheiligtum, S. 8. Eine solche Unterscheidung vollzieht auch Rost, Königsherrschaft, Sp. 724.

35. Aus v35 f. geht hervor, daß es sich um die Situation des Krieges handelt. Es muß beachtet werden, daß gegenüber v33b ein Situationswechsel eingetreten ist, der vielleicht überhaupt die Rechtfertigung für das Nun inversum ist.

36. So schon Gray, S. 97, der zumindest bei v36 an die Situation der (frühen) Seßhaftigkeit denkt; siehe ebenso Snaith, S. 258; Leslie, S. 122.

37. Vgl. dazu unsre Anm. B/49.

neuen Situation terminologisch angeglichen worden ist? Dies wäre denkbar, wenn die Sprüche bei der Teilnahme der Lade am Krieg noch in Kanaan in Gebrauch waren.

Die Behauptung Maiers, in v35a werde das Stichwort *nāsa'* aus v33b in einer Art aufgenommen, wie sie bei P üblich sei, wird durch Stellen wie Num2,17; 10,5 (P) und Jos3,14[38] in ihrer Beweiskraft gemindert. Bleibt es unbegründet, weshalb Einleitungen und eigentliche Sprüche zu trennen sind, so verlieren auch Maiers Ausführungen zu den Wendungen *qûmā jhwh* und *šûbā* in v35f.[39] an Gewicht. Daß diese Vorstellungen in der Sache, nämlich einer gewissen Gleichsetzung von Jahwe und Lade begründet sein können, ist durch 1 Sam4–6 erwiesen, und es besteht kein triftiger Grund, diese Vorstellungen in v35f. auf die Einflüsse eben dieser Texte aus 1 Sam und von P zurückzuführen. Könnte sich die Vorstellung vom *qûm* und *šûb* Jahwes nicht im Traditionsbereich der Lade gebildet haben und später, vom bestimmten Objekt gelöst, zu formelhaften Wendungen erstarrt sein[40]?

Was Maier zum 2. Ladespruch schreibt, ist nur insoweit überzeugend, als er sich gegen die offenbar von ganz bestimmten Vorstellungen über die Lade[41] abhängige Lesart *š^ebā* statt *šûbā* wendet[42]. Zugunsten des Alters von *rib^ebôt 'alpê jiśrā'el* könnte man immerhin auf Gen24,60 (J) verweisen; als Parallelbildung zu *'alpê jiśrā'el* findet sich in 1 Sam23,23; Mi5,1 *'alpê j^ehûdā*. Die Ersetzung von *rib^ebôt* durch *ṣ^ebā'ôt* ist auch nicht mehr als eine Vermutung[43]. Was die »ganz andere metrische Struktur«[44] von v36 im Vergleich mit v35 angeht, so kann sie kaum als ein Argument gegen die Zusammengehörigkeit der beiden Sprüche verwendet werden; denn die von den Sprüchen begleiteten Situationen des Aufbruchs und der Rückkehr[45] der Lade waren zeitlich erheblich voneinander getrennt, ohne daß die durch die Lade hergestellte sachliche Verbindung geleugnet werden kann. Erst die literarische Zusammenstellung in v35f. macht die metrische Verschiedenheit der Sprüche auffallend. Im übrigen darf man auch dieser Beobachtung nicht allzuviel Gewicht beimessen, wenn man sich andererseits zu Konjekturen genötigt sieht! Trotz der Tatsache, daß die Sprüche selbst die Lade nicht erwähnen, dürfte es das Wahr-

38. Auch nach Maier, Ladeheiligtum, S. 30, zum Grundbestand des Kapitels gehörend.
39. Ladeheiligtum, S. 8–11.
40. Siehe jüngst ähnlich J. Jeremias, S. 195.
41. Vgl. dazu B III/5.
42. Ladeheiligtum, S. 10 und Anm. 53; so auch Woudstra, S. 92, Anm. 4; Noth, Numeri, S. 72; Davies, Ark II, S. 39; Brongers, S. 12, Anm. 1.
43. Ladeheiligtum, S. 10, im Gefolge von Torczyner, S. 9f., und Auerbach, Moses, S. 135.
44. Ladeheiligtum, S. 10.
45. Unhaltbar ist die These Torczyners (S. 9–11), beide Sprüche seien beim Aufbruch der Lade gesprochen worden. Der Vergleich mit Ps68,18, wo Torczyner den 2. Ladespruch wiederfinden will, gibt diese Deutung nicht her.

scheinlichste bleiben, daß sie sich auf die Lade beziehen[46]. Aus ihrem ursprünglichen Sitz im Leben herausgelöst, konnten sie zudem kaum anders als in einem Rahmen überliefert werden. Nichts spricht aber dagegen, daß dieser Rahmen in v35f. die ursprüngliche Situation der Sprüche richtig festhält.

Will man das Alter der Sprüche näher bestimmen, so besteht kein zwingender Grund, Maier zu folgen, der, wie erwähnt, von der Behauptung her, der Verfasser der Sprüche habe die Lade-Kapporet-Konstruktion von P gekannt[47], für nachpriesterschriftliche Zeit votiert. Die Zugehörigkeit von v35f. zu einer der alten Pentateuchquellen[48] vermag nicht klar entschieden zu werden, da typische Sprachmerkmale fehlen und das Nun inversum auf Fehllokation hinweist. Es bleibt so nur die Auskunft, daß sich ein ernsthafter Einwand gegen ein hohes Alter der Sprüche schwer erheben läßt; sie werden mindestens in die Richterzeit gehören[49]. Inwieweit darüber hinaus das Alter der Lade noch präzisiert werden kann, hängt von Untersuchungen ab, die über den Rahmen der Sprüche in v35f. hinausgehen. Wäre v33b zweifelsfrei alt, könnte er uns gute Hilfe leisten.

Num 14,44. Auch in diesem Vers ist gelegentlich die Erwähnung der Lade als ein Zusatz angesehen worden. Außer der im allgemeinen als dtr beurteilten Hinzufügung *b^erît* zu *'^arôn* soll gegen die Ursprünglichkeit der Ladenotiz im vorliegenden Context sprechen:

1. daß sich innerhalb von E eine Spannung ergäbe, da das Zelt (Ex33,7–11; Num11,16f.24–30; 12,4f.10) außerhalb, die Lade aber inmitten des Lagers stünde[50];

46. So m.R. mehr oder weniger vorsichtig Dibelius, S. 11; R. Hartmann, S. 227; Smend, Jahwekrieg, S. 57f.; Noth, Numeri, S. 72; Davies, Ark II, S. 33; McKane, S. 69; Zobel, Lade, Sp. 398. Die meisten Exegeten nehmen die Verbindung als selbstverständlich an.

47. Ladeheiligtum, S. 11; vgl. auch S. 39.

48. Für die Zugehörigkeit zu J votieren u.a. Dillmann, Num–Jos, S. 53; Cheyne, Ark, Sp. 302; Meinhold, Lade, S. 37, Anm. 1; Kautzsch, Religion, S. 628; Sellin, Religionsgeschichte, S. 32; Rowley, Joseph, S. 146, Anm. 2; Noth, Numeri, S. 69.

Für E entscheiden sich u.a. Kuenen, Einleitung, S. 147, 240; Kittel, Hebräer I, S. 215 und Anm. 7; Holzinger, Einleitung, S. 202 u.ö., Numeri, S. 38; Smend, Hexateuch, S. 189 unsicher (J^2 od. E); Baentsch, Ex–Num, S. 501 (zur ältesten elohistischen Tradition gehörend); Dibelius, S. 8 und Anm. 1; Simpson, S. 222 (E^2); Hölscher, Geschichtsschreibung, S. 322; Newman, S. 55; Bewer, S. 84.

Allgemein für JE entscheiden sich u.a. Kennedy, Ark, S. 149; Oettli, S. 83; Marsh, S. 193; de Vaux, Arche, S. 56; von Rad, Theologie, S. 250, Anm. 14.

49. Im Laderitual von Silo möchten Luther, in: Meyer, Israeliten, S. 134 und Meyer, Israeliten, S. 64, Anm. 3 die Sprüche lokalisieren. Vgl. ähnlich auch Baentsch, Ex–Num, S. 502; von Rad, Zelt und Lade, S. 115f.; Leslie, S. 122; Kuschke, S. 85, Anm. 76.

50. Simpson, S. 235f.

2. daß auch im Buche Josua nie davon die Rede sei, daß die Lade mit in den Kampf zog[51];

3. daß, wenn man den literar-kritisch negativen Befund von Num 10,33–36 und somit das Gesamtbild der alten Pentateuchquellen über die Lade heranziehe, dieses Heiligtum an unserer Stelle völlig unvermittelt eingeführt werde[52];

4. daß der ganze Abschnitt 14,39–45 zu einer Tradition gehöre, die jünger als elohistisch[53], ja sogar nachexilisch sei, da auch 14,26–38 und c15–19 zu P gehörten[54].

Die drei letztgenannten Argumente erledigen sich damit, daß auf Grund mancher konkreten Einzelheiten in v39ff. wohl mit einer Lokaltradition[55] zu rechnen ist und daß Dtn 1,41–44 diese offenbar kannte. Zudem wird man das *miqqæræb* in v44 nicht so pressen dürfen, als ob hier die Mitte des Lagers als Standort der Lade gemeint wäre. Der Text will nur sagen, daß die Lade und Mose nicht mit in den Kampf zogen, sondern im Lager zurückblieben[56]. Da auch die Quellenfrage, wie Maier richtig bemerkt[57], ungeklärt ist, verliert auch (1) an Gewicht. Jüngst hat nun Maier[58] noch andere Argumente angeführt, die aber alle ein negatives Urteil über die ursprüngliche Erwähnung der Lade nicht rechtfertigen; denn der P entsprechende Standort der Lade im Lager besagt nichts gegen die Altertümlichkeit der in v44 vorausgesetzten Verhältnisse (vgl. oben zu *miqqæræb*), da dieser Ort doch sicher von Anfang an der gegebene war, zumal höchstwahrscheinlich die Lade nichts mit dem *'ohæl mô'ed* zu tun hatte (siehe Teil D). Daß die Lade in Dtn 1,41–44 nicht erwähnt wird, ist wohl damit zu begründen, daß ihre Herstellung erst später (Dtn 10) mitgeteilt wird. Und daß v44 im Context »völlig überflüssig, ja sogar ... störend«[59] sei, ist ein reines Geschmacksurteil. Wieso sollte die Nachricht von v42 nicht noch einmal in der Weise, wie es in v44 geschieht, unterstrichen werden können? Was Maier schließlich über die Rolle der Lade als Führerin des Volkes,

51. Simpson, S. 236.

52. Westphal, Wohnstätten, S. 56f.; von Rad, Zelt und Lade, S. 120.

53. Stade, Theologie, S. 44.

54. Couard, S. 65; v44 wird auch von Vincent, S. 77, und Winnett, S. 140, zu P gerechnet. Für historisch nicht glaubwürdig wird die Ladenotiz in v44 auch gehalten von Luther, in: Meyer, Israeliten, S. 134; Greßmann, Anfänge, S. 110; R. Hartmann, S. 226; Hoffmann und Greßmann, S. 86; Sellin, Religionsgeschichte, S. 31f.; Noth, ÜPent, S. 224, Anm. 558 vorsichtig; Fohrer, Geschichte, S. 99.

55. So m.R. Noth, Numeri, S. 98f.

56. So schon richtig Colenso, S. 235, Anm. 66; in jüngerer Zeit wieder de Vaux, Arche, S. 61; Randellini, S. 170.

57. Ladeheiligtum, S. 4f.; nur besagt dieses Argument natürlich nichts für eine negative Beurteilung der Ladenotiz.

58. Ladeheiligtum, S. 4f., 11; vgl. auch S. 27, 39. Zustimmend Brongers, S. 11.

59. Ladeheiligtum, S. 4.

Kriegspalladium und Kultrequisit schreibt, ist sicher nur auf Grund seiner wenig überzeugenden traditionsgeschichtlichen Urteile über Num 10,33–36 und Jos 3f. zu verstehen.

So erscheint mir keiner der genannten Gründe für das historisch disqualifizierende Urteil ausreichend[60], v44 sei eine »kultisch-konkretisierende Ausdeutung von ›Jahwe ist nicht unter euch‹ in v.42 auf die Lade«[61], und folglich sei die Erwähnung der Lade als ein Zusatz auszuschalten. Neben der bereits erwähnten Charakterisierung der Tradition v39ff. durch Noth ist auch der kriegerische Zusammenhang zu beachten, den wir schon in Num 10,35f. fanden und später dann vor allem in den Samuel-Büchern finden werden. Es ist deshalb damit zu rechnen, daß die Lade hier im Rahmen einer vorkanaanäischen Tradition erwähnt wird, was ein Indiz dafür ist, daß sie schon zur Zeit der Wanderung existierte[62].

Jos 3f. 6. Nicht unbestritten ist die Ursprünglichkeit der Ladenachrichten in Jos 3f. geblieben. Vorab seien drei, gleichsam im vorliterar-kritischen Bereich geäußerte negative Urteile erwähnt. Waltraud Seeber[63] glaubt mittels einer gattungskritischen Differenzierung zwischen Bericht und Rede glaubhaft machen zu können, daß die Lade im sicher ursprünglichen Bericht gefehlt habe; alle Reden seien dtr bzw. nachdtr. Den Schlüssel für das Eindringen der Lade biete die Tradition eines Heerbannzuges über den Jordan, von dem Jos 4,13 berichtet. Diese nicht weiter begründete These scheint mir zur Ablehnung keiner ausführlichen Diskussion zu bedürfen, da 1. eine auch sonst bei Seeber zu beobachtende recht schematische Handhabung gattungsgeschichtlicher Kriterien den Texten kaum gerecht wird, ist doch nicht einzusehen, weshalb der Bericht an sich ursprünglich, alle Reden aber dtr und später sein sollen; 2. auch im Bericht die Lade mehrmals erwähnt wird (3,14.17; 4,9–11) und kein Grund ersichtlich ist, weshalb diese Erwähnungen auf die Tradition 4,13 zurückzuführen sein sollen, zumal in diesem Vers nichts von der Lade verlautet. Sollten schließlich 3. die Erwähnungen der Lade im Bericht auf die Ausstrahlung der Reden zurückzuführen sein, würden die formgeschichtlichen Kriterien selbst ad absurdum geführt.

60. Kultus, S. 55 schließt sich Maier in etwa Greßmanns Deutung (Anfänge, S. 110; zustimmend auch Simpson, S. 236) an, Mose habe durch die Eintragung der Lade aus dem Unglück herausgehalten werden sollen.

61. Maier, Ladeheiligtum, S. 4; sachlich so schon Westphal, Wohnstätten, S. 57.

62. Positiv neben Noth, Numeri, S. 98 u.a. Meinhold, Lade, S. 37,41; Baentsch, Ex–Num, S. 532; Holzinger, Numeri, S. 54,59; Gray, S. 166; Eißfeldt, Stierbild, S. 193; Hölscher, Geschichtsschreibung, S. 326; Marsh, S. 214; Seeber, S. 131–133; Haran, Nature, S. 54; de Vaux, Arche, S. 58f.; de Fraine, S. 146 vorsichtig; Rowley, Worship, S. 55; Davies, Ark II, S. 33.

63. S. 115ff.

Keine Schlüsse auf die Existenz der Lade bei der Landnahme kann man auch aus Ernst Vogts Versuch »Die Erzählung vom Jordanübergang Josue 3–4« (1965) ziehen, unabhängig von einer Analyse der Vorgeschichte von Jos 3 f. auf Grund inhaltlich-formaler Gesichtspunkte zwei Erzählungsstränge aus dem jetzigen Textbestand herauszulösen. Mit Hilfe der Unterscheidung von ›kultischen‹ und ›geschichtlichen‹ Aussagen erhält Vogt 1. einen knappen, nüchternen Bericht über einen Kriegszug von Sittim nach Gilgal, bei dem von der Lade keine Rede ist: 3,1.7.14a.16; 4,10b.12–14.19b, und 2. eine Erzählung kultischen Charakters, die in zwei Teile (A und B) zerfällt, wobei B zwei Parallelberichte vereint[64]. Welche historischen Schlüsse Vogt aus dem Bericht zieht, wird nicht deutlich. Wichtig scheint mir zu sein, daß man erkennt, wie unzureichend eine solche Art der Analyse deshalb sein muß, weil die Trennung zwischen ›kultischen‹ und ›geschichtlichen‹ Elementen doch viel zu formal und schematisch ist. Warum sollen in einem ›geschichtlichen‹ Akt und dem Bericht darüber nicht auch ›kultische‹ Elemente Raum haben, wie das z.B. Num 10,35 f. und 1 Sam 4,4 ff. der Fall ist? Bedenklich muß eine solche Unterscheidung dann werden, wenn der unkultische Bericht für historisch und traditionsgeschichtlich primär gegenüber den Nachrichten von einem kultischen Akt erklärt wird. Unbeschadet mancher Unwahrscheinlichkeiten in der Analyse Vogts[65] wird man generell urteilen dürfen, daß unter Verzicht auf die literar-kritische Arbeit Jos 3 f. kaum befriedigend erklärt werden können.

Kurzschlüssig ist schließlich Soggins Meinung[66], die Lade gehöre sachlich nicht in Jos 3 f. hinein, weil sie zu der Zeit, als Gilgal große Bedeutung erlangte, an die Philister verlorengegangen war. Aber dadurch ist doch die Möglichkeit, daß die Lade schon vor ihrem Aufenthalt in Silo, also direkt nach der Landnahme in Gilgal stand und dadurch das dortige Heiligtum berühmt wurde, nicht abgewiesen.

Auf der Grundlage der traditionellen Hexateuchkritik ist nur selten, etwa von Steuernagel[67], in seiner Gefolgschaft von Westphal[68] und in jüngerer Zeit

64. A: 1,10f.; 3,2–6. 8–11. 13. 14b–15a.

B: 3,12. 17; 4,4–7. 9–10a; von B literarisch abhängig und mit Aunahme des Ortes der Gedenksteine mit B inhaltlich identisch B': 4,1.3–8.11.20–24.

In 3,15b und 4,15–19a liegen späte Zusätze vor, siehe S. 128.

65. Z.B. enden die in II/A erzählten Ereignisse am Jordanufer, erst II/B gibt Kunde vom Übergang. Was soll der ehemals selbständige Faden II/A, vor allem, wenn auf einen Kultakt Bezug genommen wird? Weiterhin ist im jetzigen Kontext der Übergang 3,6/7/8 sehr uneben. Auch erscheinen 3,7; 4,14 in I überflüssig; mit ebensolchem Recht könnte dann z.B. 3,10 in I stehen.

66. Gilgal, S. 269, 271.

67. Josua, S. 190, 216f., 220. Vgl. Einleitung, S. 280.

68. Wohnstätten, S. 58; vgl. auch Dibelius, S. 31, Anm. 2, der zwar Steuernagel referiert, sich aber im Blick auf dessen literarkritisches Urteil nicht entscheidet. Jedoch bringen ihn

ohne besondere Begründung von May[69] bestritten worden, daß die Ladenachrichten zum Urbestand der Erzählung von Jos 3 f. gehören. Steuernagel rechnet zum Grundbestand, der aus E stamme, 3,1*.5.14a; 4,4.5*.7b.20. Die einzige Stelle, die die Lade erwähnt, ist 4,5; aber hier ist der LXX-Text als die ursprüngliche Version zu bevorzugen. Da indes dieses textkritische Urteil schwer zu rechtfertigen und zudem der alte Textbestand nach Steuernagels eigener Meinung nur noch sehr fragmentarisch unter der dtr Redaktion zu erkennen ist[70], wird man für die Existenz der Ladenachrichten keine negativen Schlüsse ziehen können.

Aus dem Stadium der Stagnation, in das die traditionelle Hexateuchquellenkritik [71] die Forschung am Josuabuch geführt hatte, vermochten erst die sich auf Anregungen von Greßmann[72] stützenden traditionsgeschichtlichen Arbeiten von Albrecht Alt[73] und Martin Noth[74] herauszuführen. Auf der Basis, daß es sich in Jos 2–11 um eine Sammlung ätiologischer[75] Lokalsagen handelt, deren Mehrzahl als Landnahmesagen des zur Gruppe der mittelpalästinensischen Stämme gehörenden Benjamin am Heiligtum von Gilgal entstanden, überliefert und später nationalisiert wurden, sind auch Jos 3 f. mehrmals analysiert worden (Möhlenbrink, Noth, Keller, Dus, Maier)[76]. Dabei ging man aus von der Annahme der Existenz eines Kernbestandes der Sagen, der dann durch nachträgliche Erweiterungen und literarische Bearbeitungen, die man teilweise schichtenweise abtragen zu können glaubte, zum Jetztbestand der Erzählung ausgestaltet wurde[77]. Im Rahmen dieser neuen Arbeitsweise haben jüngst vor allem C. A. Keller und Joh. Maier bestritten, daß die Lade zum Grundbestand der Erzählung Jos 3 f. gehörte[78].

Maier[79] geht in seiner auch hier unbefriedigenden Analyse von zwei Voten

sachliche Erwägungen zu dem Ergebnis, daß über die Existenz der Lade in Jos 3 f. kein historisch zuverlässiges Material vorliegt (S. 112 f.), siehe unten unsre Anm. B/247.

69. Joshua, S. 292.

70. Josua, S. 188 ff., vgl. auch Einleitung, S. 273 ff.

71. Vgl. die bei Maier, Ladeheiligtum, S. 19, Anm. 127, genannten Autoren.

72. Anfänge, S. 14 f., 134.

73. Zuerst Josua, S. 183 f.

74. Seit der 1. Aufl. seines Josua-Kommentars (1938).

75. Zum ätiologischen Denken siehe den erleuchtenden Exkurs bei Mowinckel, Tetrateuch, S. 78 ff.

76. Vgl. dazu unsre Literaturangaben!

77. Die im Sinn der Urkundenhypothese betriebene Forschung (vgl. dazu etwa Eißfeldt, Synopse, S. 67–69, 206–209, Einleitung, S. 336; Simpson, S. 283–286; Bright, Joshua, S. 543 f.; Fohrer, Geschichte, S. 99 f.) wird hier durch eine Art Ergänzungshypothese bereichert und auf neue Bahnen gebracht; damit wird das stufenweise Wachstum der Tradition stärker herausgearbeitet.

78. Das Gegenstück dazu liefert Kraus, Gilgal, S. 181 ff., Gottesdienst II, S. 185, bei dem sich um die Lade die Gilgaltradition von Jos 3 f. herumlegt.

79. Ladeheiligtum, S. 21 ff.

Noths und Kellers aus. Noth bemerkt zu 3cf., »die Gegenwart der Lade (wäre) an sich nicht unbedingt notwendig; das Jordanwunder hätte ebenso ohne sie erzählt werden können, wie das in 4_{23} mit ihm verglichene Schilfmeerwunder ohne sie erzählt wird«[80].

Die sehr vorsichtige Redeweise bringt wohl schon zum Ausdruck, daß die erwogene Theorie mit den Aussagen des Textes nicht zu vereinbaren ist[81]; denn ein Urteil, etwas »wäre« und »hätte – können«, beweist nichts für das, was wirklich war/ist. Zudem sind die Situationen des Exodus und der Landnahme zeitlich zu weit voneinander entfernt, als daß man sie ohne weiteres unter dem Aspekt der Existenz der Lade miteinander vergleichen und daraus Schlüsse im Blick auf die Herkunft der Lade ziehen könnte. Noths Zitat ist also für Maiers Argumentation unbrauchbar.

Im Blick auf Keller behauptet Maier nun, daß dieser »gezeigt hat«, 3,14a.16 kämen als Kern der alten Sage am ehesten in Betracht[82]. Kann man sich schon an sich schlecht vorstellen, wie und wo und von wem ein solcher Kern ohne weitere Explikationen überliefert worden sein soll[83], so hat doch Keller schwerlich gezeigt, vielmehr nur behauptet[84], daß der alte Kern in 3,14a.16 vorliege. Denn weshalb er z.B. 3,14b–15a für traditionsgeschichtlich sekundär hält, dürfte mit dem Hinweis auf die *kohᵃnîm* und auf 3,6 nicht hinreichend erklärt sein, da sich ›*hakkohᵃnîm*‹ generell leicht als Zusatz zu ›*nośeʼê hāʼārôn*‹ verstehen läßt, zumal in 3,15aα nur von den *nośeʼê hāʼārôn* die Rede ist.[85]

Ebenso müssen aber auch Maiers eigne Argumente für nicht stichhaltig gehalten werden. Die bei der Besprechung Kellers noch völlig unbegründete Behauptung, in 4,9 gehöre u.a. der Hinweis auf den Standort der Lade nicht zum Grundbestand des Textes[86], muß wohl gesehen werden im Licht der folgenden Ausführungen über den Bestand der Tradition vor der von Maier postulierten Lade-Rezension.

In diesem Bestand haben Erwähnungen der Lade gefehlt. Ausgangspunkt für diese These sind offenbar die Ausführungen zu 3,1–5. Selbst wenn man in v2–4 alte Traditionsrelikte annehmen will, ist doch kein Grund ersichtlich, von v5 her die Lade zu eliminieren; denn die von Maier behauptete sachliche Schwierigkeit in v3 (Lade als Objekt des Sehens) und v4a (Entfernung von 2000 Ellen) besteht doch kaum, erst recht natürlich nicht, wenn man mit Noth[87]

80. Josua, S. 33, vgl. auch ÜStud, S. 42, wo Noth betont, daß die Lade schon in der alten Überlieferung eine zentrale Rolle spielte. Dazu auch Jerusalem, S. 184.

81. Vgl. Noths Bemerkungen zu Jos 3,11. 13 (Josua, S. 31).

82. So Keller, S. 87, bei Maier, Ladeheiligtum, S. 23.

83. Die Verlegenheit Kellers (S. 88) bei Jos 4,9 ist auffällig.

84. Vgl. seine Ausführungen zu Jos 3,5.9–13; 4,9.

85. Siehe dazu Noth, Josua, S. 32; Kraus, Gottesdienst II, S. 185; Hertzberg, Jos-Ruth, S. 27.

86. Ladeheiligtum, S. 23.

87. Josua, S. 26, 33.

v4a für einen Zusatz in dem dtr Stück v2–4 hält; denn das Volk konnte doch ohne weiteres den Aufbruch der Lade beobachtet haben und dann der Führerin im genannten Abstand gefolgt sein. Die Annahme einer Verdrängung des ursprünglichen Objektes des Sehens, Jahwe, und die damit postulierte Erwähnung einer Theophanie in v3 ist in jedem Fall unnötig.

Unbegründet erscheint auch die Behauptung Maiers, in 3,11(13) sei ursprünglich Jahwe das Subjekt gewesen und erst nachträglich durch die Lade verdrängt worden. Wenn Maier meint, die Lade-Rezension von Jos 3 f. sei nach der Lade-Erzählung 1 Sam 4–6 ausgerichtet worden[88], so muß man doch im Blick auf den nach Maier zum »älteste(n) Bericht« von 1 Sam 4 gehörenden v3[89] fragen, was eigentlich dagegen sprechen soll, daß schon im ursprünglichen Textbestand von Jos 3 f. Lade und Jahwe derart eng miteinander verbunden waren. Eine nachträgliche Ersetzung Jahwes durch die Lade wäre somit schwer plausibel zu machen. Weil Maier aber einen solchen Ersatz annimmt, also im ursprünglichen Textbestand von Jos 3 die Erwähnungen der Lade eliminiert, muß er so auch in c4 verfahren[90]. Dies erscheint besonders im Blick auf v9 willkürlich, auch ist die LXX-Version in v5 kaum wahrscheinlich zu machen.

Bei aller literarischen und traditionsgeschichtlichen Kompliziertheit von Jos 3 f., die ein in allen Stücken befriedigendes Urteil schwer möglich macht, möchte ich doch meinen, daß die Existenz der Ladenachrichten im Urbestand der Sage nicht geleugnet werden kann.

Klarer negativ liegen dagegen – hierin ist Maier im Gefolge von Noth zuzustimmen – die Dinge in Jos 6. Noth[91] hat mit dem Hinweis auf den auffälligen Tatbestand, daß ab v14 – hier tritt die Erzählung in ihr entscheidendes Stadium – die Lade nicht mehr erwähnt wird, geschlossen, daß sie wohl überhaupt erst sekundär aus c3 f. hier eingedrungen sei[92]. Gleiches gilt wohl für Jos 7,6 und 8,33.

Fassen wir zum Abschluß das Ergebnis der Untersuchung zusammen, so muß – und dies ist das Minimalergebnis – die Erwähnung der Lade im Zusammenhang der Landnahmeerzählung Jos 3 f. für historisch glaubwürdig gehalten werden. Von daher wird man dem sehr sicheren Urteil Schmids[93] kaum zustimmen können, daß von Maier »schlüssig nachgewiesen wird, daß die Lade

88. Ladeheiligtum, S. 27. 89. Ladeheiligtum, S. 47. 90. Ladeheiligtum, S. 26 f.

91. Josua, S. 41 mit Rudolph, Elohist, S. 182 ff.; jüngst Maier, Ladeheiligtum, S. 32 ff.; Smend, Jahwekrieg, S. 56.

92. Dus, Analyse, bes. S. 108–111, hält trotz Noths Argumentation zu Jos 6,4a.7b (Josua, S. 41 f.) die Erwähnung der Lade für im Text ursprünglich. Aber seine Darlegungen auf der Grundlage von v20 sind zu unsicher, als daß sein Urteil wahrscheinlich gemacht werden könnte. Seeber, S. 126 f. kommt in der Sache zu demselben Ergebnis wie Noth, allerdings sind ihre Kriterien unzureichend (vgl. oben zu Jos 3 f.).

93. S. 7, Anm. 63. Ebenfalls Maiers Analysen zustimmend Vink, Priestly Code, S. 130.

nicht in die Wüstenzeit zurückgeht«. Bewiesen wird bei Maier wenig, da an den entscheidenden Stellen die Begründungen kaum ausreichend sind.

2. *Die Herkunft der Lade von außerhalb des Kulturlandes*

Bei der Darstellung und Begründung der im Laufe der Forschungsgeschichte aufgestellten Thesen über die Herkunft der Lade sei ausgegangen vom Sinai und der Gestalt des Mose gleichsam als dem Mittelpunkt und dann schrittweise der Weg ins Kulturland zurückgelegt. Dies ist der Weg, den die Forschungsgeschichte selbst beschritten hat und den der heutige Bestand des Pentateuch nahelegt.

a) Die Herkunft der Lade vom Sinai (›Lücke-These‹)

Hugo Greßmann hat in seiner Beschäftigung mit der Lade im Laufe der Zeit alle Möglichkeiten hinsichtlich des Ursprungsortes der Lade durchgespielt, die sich irgendwie vom atl Text her in Erwägung ziehen lassen; in seinem Urteil über die größte historische Wahrscheinlichkeit einer Lösung ist er aber immer schwankend geblieben. In einer ersten[94] Phase hat er zunächst mit viel Phantasie, aber auch mit beachtenswerten Argumenten den Sinai als Heimatort der Lade zu erweisen versucht. In seiner stoffgeschichtlichen Untersuchung der Tradition glaubt er in einer ältesten, später verständlicherweise verstümmelten Form von Sagen innerhalb von Ex 32–34 die Aussage entdecken zu können, daß die Lade direkt von Jahwe in die Hand des Mose gelangt sei[95]. Die in diesem Textzusammenhang erscheinenden Sagenfragmente stehen unter dem Generalthema ›Führung durch die Wüste‹. Mose sei auf den Berg gestiegen, um für sein Volk einen Führer zu beschaffen. Als die Gottheit daselbst ihren Namen enthüllt, gewinnt Mose Macht über sie und beraubt sie ihres göttlichen Rangzeichens, der Lade. Mit ihr als der Siegesbeute kehrt er triumphierend ins Lager zurück und ist nun des göttlichen Geleites sicher, da Jahwe an seine Lade gebunden bleibt. Diese auf einen Zwang der Gottheit hinauslaufende kraß mythologische Form der Ursage hat nach Greßmanns Meinung dann in der jüdischen Tradition eine Variation erfahren, derzufolge Mose als der Hersteller der Lade am Sinai dargestellt wird.

Mit dieser These steht Greßmann in der langen Reihe derer, die seit Knobel, Wellhausen und Dillmann mit einem größeren, durch den abrupten Beginn in v7 angezeigten Textverlust zwischen Ex 33,6 und 7 rechnen, der die Mitteilun-

94. Dazu rechnen wir die Ausführungen in den beiden Werken »Mose und seine Zeit« (1913) und »Die Anfänge Israels« (1914).

95. Mose, S. 230, Anfänge, S. 74f.

gen über den göttlichen Befehl zur Herstellung der Lade (und, wie etliche ergänzen, des v7ff. erwähnten Zeltes) und dessen Ausführung, die vom Gesamtcontext des Pentateuch gefordert würden, betreffe. Wir stellen nun die Argumente kurz zusammen, die bis in die jüngste Zeit hinein zur Stützung dieser ›Lücke-These‹, wie wir sie nennen wollen, beigebracht worden sind. Diese Zusammenstellung ist vorrangig sachbezogen, will sagen: bezogen auf den Gegenstand und nicht auf den Gang der Forschung oder einzelne Forscher, da es sich auch in jüngster Zeit im Grunde nur immer wieder um eine Wiederholung, Präzisierung und Modifizierung alter Argumente handelt[96]:

1. wird darauf hingewiesen, daß die Lade Num 10,33ff. und 14,44 innerhalb der vordtn Pentateuchtradition erwähnt wird. Das setze aber einen vorangegangenen Herstellungshinweis voraus; dieser sei jedoch wegen der ausführlichen Perikope Ex 25,10–22 (P) bei der Endredaktion des Pentateuch weggebrochen worden.

2. sagt man auf dem Boden der Hexateuchhypothese in sachlich gleicher Argumentation, in Jos 3 f. werde die Lade als bekannt vorausgesetzt, es müsse also ihre Herkunft zuvor einmal mitgeteilt worden sein.

Beide Male wird demnach von der Erwähnung der Lade in späteren Contexten her auf eine Notiz über ihren Ursprung zurückgeschlossen, für die man hinter Ex 33,6 die geeignete Stelle sieht.

3. argumentiert man vom Thema der in Ex 23,20–33; 32–34 zusammengestellten Erzählungen her. Besonders Ex 33 kreist um die Frage nach der Führung des Volkes durch ein Führersymbol, »also – denn ein anders kommt nicht in Betracht – durch die Lade«[97]. *pānîm* und *mal'āk* setzen ein realesSubstrat voraus, an das sie gebunden sind: eben die Lade. So kann Greßmann geradezu als Kanon formulieren: Überall, wo in den Mosesagen von der Führung durch die Wüste die Rede ist, sei ursprünglich die Lade erwähnt oder an sie gedacht gewesen[98].

4. kann man diesen Gedanken im Blick auf Ex 32 variieren. Hier will Jahwe auf Grund der Vorfälle um das Goldene Kalb nicht selbst das Volk auf dessen Wanderung begleiten. Er mildert aber seine Weigerung dadurch, daß er einen

96. Unter der Voraussetzung, die Lade habe im *'ohæl mô'ed* gestanden, wird auch für die Herkunft dieses Zeltes mit der Lücke-These argumentiert, vgl. C III/1.

97. Eißfeldt, Stierbild, S. 191; so schon Robertson Smith, S. 302, Anm. 1; später Eichrodt, Theologie II, S. 18; Helfmeyer, S. 186, 194; Dus, Bundeslade, S. 244ff., Herabfahrung, S. 294f., allerdings ohne Bezug auf die Lücke-These. Die Vorstellung von der Führung durch den *mal'āk* ist nach Dus ein Ersatz für den ursprünglichen Glauben, Jahwe selbst sei auf seinem Lade-Thron dem Volk vorangegangen, vgl. B II/2b und III/5.

98. Lade, S. 22. Doch ist dies für Greßmann nurmehr ein literarisches Urteil, da er nun entgegen seiner früheren Meinung mit der Herkunft der Lade aus dem Kulturland rechnet (Lade, S. 70–72) und so die Ladenachrichten in der Sinaiperikope nur eine Rückspiegelung darstellen.

Ersatz für seine persönliche Gegenwart gewährt. Das hier ursprünglich mitgeteilte Zugeständnis sei dann später im Zuge der Redaktion des Pentateuch verlorengegangen. Es sei jedoch klar: »Die Lade ist der von Jahve selbst gewollte Ersatz für das willkürlich geschaffene goldene Kalb«[99].

5. geht man von der Ex 33,7–11 erwähnten Institution des Zeltes aus und argumentiert, ein solches Zelt sei nur sinnvoll, wenn es etwas enthalte, und als solch ein Inhalt komme am ehesten die Lade in Betracht. Da diese aber zuvor nie erwähnt werde, müsse vor v7 ein Text ausgefallen sein, der von der Herstellung der Lade berichtete[100].

6. verweist man auf das *lô* in v7. Dieses müsse einen Bezugspunkt haben, den man mit gelegentlichem Hinweis auf die in 2 Sam 6,17; 1 Chr 15,1; 16,1; 2 Chr 1,4 ebenso wie in Ex 33,7 auftretende Wendung *nāṭā-lô* in der zuvor erwähnten Lade finden möchte.

7. würde von daher auch die Erwähnung des Josua – in der angenommenen Rolle eines Kultdieners – am besten verständlich. Josua hatte im Zelt die Lade zu bewachen, wie es später Samuel im Tempel von Silo tat (1 Sam 3,3).

8. Ein weiteres Argument knüpft an den in Ex 33,3–6[101] erwähnten Schmuck an. Wie in der direkten Sachparallele Ex 25, aber auch in Ex 32,2 ff. und Ri 8,24 ff. müsse dieses Material zur Herstellung von etwas verwendet worden sein, was aber im jetzigen Text nicht mehr erwähnt werde. Dieses könne im Blick auf Ex 33,7 ff. nur das Zelt mit der Lade sein. v3 f./5 f. werden also aus motivvergleichenden Beobachtungen heraus als eine ätiologische Erklärung der Entstehung der Lade angesehen.

9. hat Davies[102] jüngst noch darauf hingewiesen, daß das in der Wendung »ich will sehen, was ich für dich tun kann« (Ex 33,5) gebrauchte Verb *ʿāśā* in den die Ladeherstellung betreffenden Abschnitten Dtn 10, 1–3 und Ex 25,10 bzw. 37,1 auftauche und man von daher bei der von Jahwe in Ex 33,5 in Aussicht gestellten Tat ebenfalls an die Herstellung der Lade zu denken bewegt werde.

Wenn auch die mit solchen Argumenten[103] gestützte These, zwischen Ex

99. Greßmann, Mose, S. 221. 100. Vgl. dazu ausführlich D/I–IV.

101. Oftmals werden hier zwei oder drei Varianten ein und desselben Themas angenommen, vgl. z.B. Eißfeldt, Synopse, S. 53, 156*.

102. Ark II, S. 36 f.

103. Vgl. u.a. Dillmann, Ex–Lev, S. 270, 345 – Argument (A) 6+8; Kittel, Hebräer I, S. 215, Anm. 7, Geschichte I, S. 317, Anm. 2, 329 – A 1+3+(5+) 8; Holzinger, Einleitung, S. 175, 250 f., Exodus I, S. 110, 113, Exodus II, S. 149, 151 – A 1+5+(6+)8; Kennedy, Ark, S. 149 (läßt sich durch Dtn 10,1 ff. zu dieser Annahme inspirieren), Tabernacle S. 654 – A 1+2+8; Cheyne, Ark, Sp. 302 – A 1+2 in allgem. Form ohne bes. Stellenangabe; Steuernagel, Bundesschluß, S. 327, 343 – A (5+)8, in allgem. Form auch Deuteronomium, S. 86, Anm. 3; Meinhold, Lade, S. 39 ff. – A 1+2(3+)8, zu A3 vgl. auch Nachtrag, S. 601, Kultuszentralisation, S. 308 f., Anm. 2; Lotz, S. 145 f. – A 8; Baentsch, Ex–Num, S. 274 f. – A 4+8 vorsichtig, mehr auf das Zelt bezogen; Kautzsch, Religion, S. 628, 639, Theologie, S. 52 –

33,6 und 7 sei ursprünglich die Herstellung der Lade berichtet worden, nach Ansicht etlicher ihrer Verfechter nicht zwingend ist, hat sie doch »alle Wahrscheinlichkeit für sich«[104] und stellt so einen wichtigen Beitrag zur Festigung der traditionellen Ansicht von der Herkunft der Lade vom Sinai dar. Alle

A 1+4+8; Sellin, Zelt, S. 171, Anm. 2 – A 6, vorsichtiger und allgemeiner auch Geschichte, S. 89ff., vgl. aber auch Einleitung, 2. Aufl., S. 54 und Gilgal, S. 89; Greßmann, Mose, S. 221, 230, 240, Anfänge, S. 74f. – A 4—6+8; doch siehe dazu die Bemerkung am Ende dieser Anmerkung. Im Blick auf A 5 bemerkt Greßmann, ein leeres Zelt sei »a priori unwahrscheinlich« (Mose, S. 240, Anm. 4); so ähnlich schon Eerdmans, Studien, S. 75, der aber die Lücke-These ablehnt. Beide stehen damit im Gefolge von Wellhausen, Hexateuch, S. 93, der ja das Zelt ohne die Lade als belanglos ansah. Eißfeldt, Synopse, S. 54, Stierbild, S. 191f., Lade, S. 283f., Sinaibund, S. 140, Komposition, S. 18, 21, Sage, S. 131 – A (1+)3—6 + 8, allgem. auch Religion, S. 229; Dürr, S. 28f., 32 – A 4+8; Nötscher, Angesicht, S. 44 – A 8; Rudolph, Aufbau, S. 45 – A 4 kombiniert mit A 8, ebenso Elohist, S. 54 (vgl. aber S. 55: v7–11 haben mit v6 nichts zu tun); Beer, Exodus, S. 157 – A 4+8; Hölscher, Geschichtsschreibung, S. 182, 317 – A 1+8; sehr ausführlich Beyerlin, S. 127ff. – A 4+6—8; Newman, S. 55 – A 1 allgem.; Randellini, S. 173f. – A 6—8; Stroete, S. 227f. (S. 193 mit zusätzlichem Hinweis auf die religionsgeschichtlichen Analogien [vgl. B II/2d]) – A 5—8; de Vaux, Lebensordnungen II, S. 123 – A 6 vorsichtig, siehe allgem. Arche, S. 58f., 68, Chérubins, S. 119; Davies, Ark II, S. 36f., Exodus, S. 238f. – A 3+6+8—9; Zobel, Lade, Sp. 394f. – A 8 (vgl. dazu die Auseinandersetzung mit den Argumenten für Herkunft der Lade aus dem Kulturland, Sp. 397 bis 399). Vgl. auch Helewa, S. 53ff., 58f. (mit Verweis auf religionsgeschichtl. Analogien (B II/2d).

Ohne besondere Begründung in allgemeiner Form auch Guthe, S. 30; Budde, Samuel, S. 30; Smend, Hexateuch, S. 171; Bentzen, Introduction I, S. 100; von Rad, Deuteronomium, S. 56, Theologie, S. 250, Anm. 14; Weiser I, S. 18; vielleicht auch Loisy, S. 40. Im Blick auf Ex 33,3ff. trifft diese Argumentation bei den obengenannten Autoren durchweg für E zu. Für J wird gelegentlich eine jetzt verloren gegangene Herstellungsnotiz nach Ex 33,12 vermutet: Meinhold, Lade, S. 38f.; Kautzsch, Religion, S. 639; Dibelius, S. 46, im Umkreis von v12–16; Dürr, S. 29 im Umkreis von v17–23; Eißfeldt, Synopse, S. 53–55, 57–59, 274 und Rudolph, Elohist, S. 56 hinter v17; Dillmann, Num–Jos, S. 282 innerhalb von Ex 34,1f. (vgl. dazu unsre Anm. B/106f.); für JE allgem. Oettli, S. 84 im Zshg. von Ex 34,6f. Vgl. auch Eichrodt, Theologie II, S. 17f. und unsere Anm. B/118.

Auch Procksch, Elohimquelle, S. 96 – A 8; Dibelius, S. 37, 45–47 – A 1+3+8; Mowinckel, Jahwäkultus, S. 275f., Anm. 1 – A 1–3 (für E nach Ex 33,6, für J in Ex 34. Unter den Texten zu A1–2 nennt Mowinckel noch 1 Sam 4–6; 2 Sam 6 und 1 Kön 8, die im Rahmen der Enneateuch-Theorie zu E gerechnet werden) und May, Ark, S. 220, Anm. 16 in allgem. Form machen sich die Lücke-These zu eigen. Aber historische Rückschlüsse können daraus bei diesen Exegeten nicht gezogen werden, da es sich unter Annahme kanaanäischer bzw. ägyptischer Herkunft der Lade bei den Nachrichten innerhalb der Sinaiperikope nur um literarische Rückspiegelungen handelt. Für Greßmann (siehe oben) gilt das gleiche, nur daß er midianitische Herkunft für das Wahrscheinlichste hält (Mose, S. 447), die aber später für anstößig gehalten wurde; so kam es zu der Umbildung der Tradition, derzufolge nun Mose am Sinai die Lade hergestellt hat.

104. Beyerlin, S. 131.

Erzählungsfäden im Pentateuch würden damit in dieser Sache übereinstimmen.

Diese Ansicht hat auf einem etwas anderen Wege, den schon Colenso[105] beschritt, S. R. Driver[106] zu begründen versucht, womit er vor allem unter angelsächsischen Gelehrten Anklang gefunden hat[107]. Er beobachtet weitgehende wörtliche Übereinstimmung zwischen Ex 34,1 f.4 und Dtn 10,1–3 mit Ausnahme dreier Bemerkungen über die Lade. Da diese aber Dtn 10,1–3 erwähnt werde, müsse das ursprünglich auch in Ex 34 der Fall gewesen sein, zumal ja D die JE-Darstellung als Vorlage benutzt habe (vgl. Dtn 1–4). Im Zuge der Redaktion R^p sei aber in der alten Tradition wegen Ex 25,10 ff. die Mitteilung über die Herstellung der Lade beseitigt worden.

Kombiniert hat schließlich Simpson[108] das Argument Drivers mit den Argumenten (1) und (2) der Lücke-These zu Ex 33,6/7. Auf den genauen Ort, an dem ursprünglich von der Herstellung der Lade berichtet worden war, will er sich aber nicht festlegen.

Ohne nähere Begründung siedeln auch Buber[109], Schreiner[110] und wohl auch Worden[111] den mosaischen Ursprung der Lade im Bereich der Ex 32–34 berichteten Ereignisse an.

Sehen wir in einer kurzen kritischen Stellungnahme zu dem Voranstehenden von den mythologischen Phantasien Greßmanns ab, weil sich dafür im heutigen Textbestand schwerlich ein Anhaltspunkt finden läßt, so könnte man auf Grund der vielfältigen Begründungsversuche zu der Überzeugung kommen, daß die Lücke-These das Richtige treffe. Aber bei genauerem Hinsehen vermag doch auch die Vielzahl der Argumente die Wahrscheinlichkeit der These kaum zu bekräftigen. So ist denn auch seit langem – und nicht nur von solchen, die die historische Glaubwürdigkeit der Ladenachrichten Num 10,33 ff.; 14,44 und Jos 3 f.6 leug-

105. S. 45 f.; vgl. A III/2.

106. Deuteronomy, S. 117 f., Exodus, S. LXVII f., 358.

107. J. P. Peters, Moses, S. 116, Anm. 25, Hebrews, S. 96; Morgenstern, Book, S. 28 ff.; Davies, Ark I, S. 225; Harrelson, S. 53, recht allgemein; Rowley, Worship, S. 54 f. mit dem zusätzlichen Hinweis, daß die Lade nach Num 10,35 f. fast sicher so alt wie Mose sei. Vgl. einen modifizierten Erklärungsversuch bei Dus, Stierbildheiligtum, S. 272 und Anm. 19 (siehe auch S. 276, 281): Da Dtn 9,7–29 in allem Wesentlichen mit Ex 32 übereinstimme, gebe Dtn 10,1–5 treu die (wegen Ex 25,10 ff.) weggebrochene Fortsetzung von Ex 32 wieder. Dies ist aber offenbar ein rein literarisches Urteil, aus dem keine direkten historischen Schlüsse gezogen werden dürfen (vgl. B II/2b,5.).

108. S. 216. Gegen A 8 argumentiert Simpson, S. 381, mit Dtn 10,1–5; siehe ebenso schon Sellin, Einleitung, 2. Aufl., S. 54.

109. Moses, S. 177, 185, 187; vgl. auch seine Auseinandersetzung (S. 187) mit Dibelius (S. 115) über die Frage, ob die Herstellung der Lade in der Wüste »wahrscheinlich« oder »geschichtsmöglich« sei.

110. S. 24, da die Lade in Jos 3 f. 6 vorhanden sei.

111. S. 90.

nen[112] – gewichtiger Einspruch erhoben worden[113]. Die folgenden kritischen Überlegungen lassen erkennen, daß die fast zu einem wissenschaftlichen Dogma gewordene These gewichtige Gründe gegen sich hat. Klar festzustellen ist, daß die These keinen überzeugend positiven Anhalt am Pentateuchtext hat; denn 1. ist die Lade, auch wenn man Num 10,33b für alt und auch Num 10,35 f. zu einer alten Quelle gehörig hält, hier in einem überlieferungsgeschichtlich jungen Verbindungsstück erwähnt, 2. erscheint sie in Num 14,44 in einer Lokaltradition, so daß eine vorangegangene Erwähnung nicht unbedingt notwendig ist; 3. lassen sich in Jos 3 f. 6 kaum die alten Pentateuchquellen finden, so daß wir es hier mit einem anderen überlieferungsgeschichtlichen Sachverhalt als im Pentateuch zu tun haben.

Sodann beruht die Lücke-These häufig auf der Voraussetzung, Zelt und Lade hätten von Anfang an zusammengehört. Gibt es dafür innerhalb der alten Zelttradition auch nicht einen wirklich positiven Anhalt, so sprechen auch allgemeinere Überlegungen dagegen[114]. In einem Text, in dem alles so ausführlich beschrieben wird wie in Ex 33,7–11, hätte gegebenenfalls die Lade erwähnt sein müssen.

Die Lade wird überhaupt vom Text der Zelttradition nicht gefordert; denn das *lô* kann auch anders bezogen werden, und in der Funktion des Josua ist nicht notwendig ein Bezug zur Lade zu sehen. Und daß schließlich Samuel in Silo Wächter der Lade gewesen sei, kann den Texten 1 Sam 1–3 nicht entnommen werden. Auch fehlt ein Hinweis darauf, daß sich die Israeliten ihres Schmuckes entledigten, damit daraus etwas angefertigt werde. Wie man Ex 25; 32,2 ff. und Ri 8,24 ff. für, so kann man Gen 35,4 und die Tatsache, daß Dtn 10 nichts dergleichen erzählt wird, gegen die These anführen. Wahrscheinlich sind Ex 33,3 f. und die Dublette v5 f. gar nicht auf das folgende, sondern auf c32 zurückzubeziehen und drücken damit die Bußgesinnung, die Reue des Volkes aus.

Ist Eißfeldts u.a. These, im Umkreis von Ex 33,17 habe J ursprünglich von der Herstellung der Lade berichtet, sachlich nicht gefordert und hat auch die andere These, die Lade sei das reale Substrat für die *pānîm* bzw. den *mal'āk*, keine zwingenden Gründe für sich[115], so ist zum

112. Vgl. dazu B II/1.

113. Strack, S. 285; Eerdmans, Studien, S. 75; Sellin, Einleitung, 2. Aufl., S. 54; Hoffmann und Greßmann, S. 84 ff., wo in formal gleicher Argumentation die Lade durch die goldene Maske (Ex 34,29 ff., ursprünglich auch Num 10,33) ersetzt wird mit der Begründung, daß man sich dann, wenn der Schmuck zur Herstellung der Lade verwendet worden wäre, nicht die spätere Verstümmelung von Ex 33,5 ff. erklären könne (vgl. unsre Anm. D/37). Möhlenbrink, Josua, S. 29 f.; Noth, ÜPent, S. 201, 223 ff., Exodus, S. 208 f., Numeri, S. 71; Maier, Ladeheiligtum, S. 13 ff. (bes. S. 16 f.); Lehming, S. 114, Anm. 19.

114. Vgl. zu allen die Zelttradition betreffenden Fragen Teil C und D.

115. Vgl. zur Diskussion über *pānîm* Maier, Ladeheiligtum, S. 14 f. Was den *mal'ak jhwh* anbelangt, so gibt es keine Textstelle, die seine Beziehung zur Lade eindeutig begründen könnte. Von der Führung durch den *mal'āk* kann völlig ohne einen Bezug zur Lade geredet werden, wie etliche Stellen in der Gen (z.B. 24,7.40) und in Num 22 f. beweisen.

Der Textbefund gibt vielmehr Morgenstern recht, der urteilt (Theophanies I, S. 159, vgl. auch Book, S. 14; ähnlich schon Marti, Geschichte, S. 78 f.), daß es sich bei *pānîm, 'ānān, mal'āk, kābôd* und *'ᵃrôn* handle um »parallel, and to a certain extent, identical concepts, conceived by the respective sources as the form in, or through, which God or Jahwe revealed Himself and led Israel through the wilderness«. Vgl. jüngst auch Mann, S. 24 ff. im Blick auf Wolken-, Feuersäule und Lade.

Thema ›Führung durch die Wüste‹ ganz allgemein zu fragen, ob hier als Ersatz für Jahwes Gegenwart nur die Lade in Frage kommt. So gut wie keiner[116] der Verfechter der Lücke-These scheint ernsthaft in Betracht gezogen zu haben, daß der von Jahwe dem Mose zugesagte Ersatz bzw. Kompromiß allein das Zelt und die sich hier dann und wann ereignende Gottesbegegnung ist. Diese Lösung bietet sich aber vom Kontext her ganz natürlich an und hat sachlich alles für sich.[117] Man wird sich fragen müssen, ob nicht gerade dies auch die Meinung des Redaktors war, der Ex33,1–6 auf 7ff. bezogen haben wollte.

Wie das Argument von Davies, das *'āśā* von v5 ziele auf die Herstellung der Lade ab, bei dem weitgespannten Gebrauch dieses farblosen Terminus sehr gekünstelt erscheinen muß, so wird man auch der Begründung von S. R. Driver schwerlich Beweiskraft zugestehen können, da bei den wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Ex34,1ff. und Dtn10,1ff. das Sondergut doch so erheblich ist, daß man mit demselben Recht auch sagen kann, in Dtn10 sei die Erwähnung der Lade in die Textgrundlage von Ex34 später eingefügt worden.

Konnte man aus den genannten Gründen der Lücke-These nicht überall zustimmen, war damit doch noch nicht das Urteil gegen die Herkunft der Lade aus der Mosezeit oder allgemeiner: aus dem Lebensraum der Steppe gesprochen. Vielmehr gab es eine Reihe mehr oder weniger gewichtiger Argumente, die dafür ins Feld geführt wurden, daß die Lade aus der Zeit vor der Landnahme stamme. Die wichtigsten seien auch hier genannt.

b) Weitere Argumente für eine vorkanaanäische Herkunft der Lade

1. Ausgehend von den Erwähnungen der Lade in Num10,33ff.; 14,44 (E), hat Kuenen[118] gefolgert, es müsse ursprünglich auch eine Mitteilung über die Herkunft der Lade in E gegeben haben. Diese habe ihren Ort am Sinai; denn der in Ex3,12 (E) erwähnte Zug zum Gottesberg könne in der ersten Überlieferung von E kaum einen anderen Zweck gehabt haben, als daß dort dem Volk die

116. Ausnahme etwa Baentsch, Ex–Num, S. 274, der aber der Lücke-These vor allem im Blick auf das Zelt zustimmt. Zur These Beyerlins (S. 131, 136), die Lade sei Epiphaniestätte und als solche in der theologischen Konzeption dem Zelt ähnlich, weshalb also in Ex33,7ff. beide Heiligtümer zusammengehört haben können, vgl. D IV!

117. vRad, Theologie, S. 300f. kennzeichnet das Zelt richtig als eine der »Mittlerinstitutionen« (neben Engel Jahwes und Panim) für Jahwes Gegenwart.

118. Einleitung, S. 140; in seinem Gefolge ähnlich Holzinger, Einleitung, S. 175; Kraetzschmar, S. 86f. (Weil man in späterer, vor allem prophetischer Zeit Anstoß nahm an diesem sichtbaren Zeichen der Gegenwart Jahwes und dem damit verbundenen Beigeschmack heidnischen Wesens, wurde die Lade zunächst durch den *'ohæl mô'ed* in den Hintergrund gedrängt und schließlich aus der Sinaiperikope eliminiert. Einen ähnlichen Prozeß der Retuschierung und abschließenden völligen Umarbeitung nimmt Kraetzschmar [S. 90–95] innerhalb der J-Sinaiperikope an, deren ursprünglicher Inhalt die Stiftung der Gotteslade und ihre Übereignung an Mose – innerhalb Ex34,1–10 – war); Baentsch, Ex–Num ,S. 214 mit Hinweis auf die sehr alte E-Tradition Ex24,1f. 9–11, in der es, wie er es für nicht unwahrscheinlich hält, ursprünglich um die Stiftung und feierliche Übergabe der Lade ging; vorsichtig auch Stade, Theologie, S. 34.

Lade Gottes übergeben werden sollte, die es auf dem Zug nach Kanaan begleitete.

2. Auch für viele andere liefern die Texte Num 10,33 ff.; 14,44 und Jos 3 f.6 ein entscheidendes Argument; an ihrem hohen Alter sei nicht zu zweifeln, denn sie atmen den Geist kriegerischer Nomadenfrömmigkeit (bes. Num 10,35 f.). Wenn auch damit noch nichts für eine Herkunft der Lade vom Sinai gesagt zu sein braucht, so ist doch ihr Vorhandensein vor und bei der Landnahme erwiesen[119].

3. Für den Charakter der Lade als Wüstenheiligtum werden schließlich auch religionsgeschichtliche Parallelen aus dem syrisch-arabischen Bereich herangezogen, die weiter unten [B II/2d] im Zusammenhang der Arbeiten von Julian Morgenstern behandelt werden sollen.

4. Für eine Herkunft aus der Steppe könnte auch sprechen, daß die Lade als das (kriegerische) Heiligtum der späteren mittelpalästinensischen Stämme bzw. des zu diesen zu zählenden Stammes Ephraim erscheint, und zwar aus folgenden Gründen:

a) Die Lade steht in Silo im Bereich des Stammes Ephraim.

b) Die an der Lade in Silo dienenden Söhne des Eli tragen seltene ägyptische Namen: Hophni und Pinehas (1 Sam 2,34).

c) Der Ephraimit Josua erscheint im Dienst der Lade (Ex 33,11).

d) Vor allem Rudolf Smend[120] hat in abgewogenen und vorsichtigen Kombinationen, deren unvermeidlich hypothetischen Charakter er mehrmals betont, eine Verbindung von Rahelstämmen und »Krieg Jahwes« herausgestellt; in diesen Kriegen hat die Lade unbestreitbar (vgl. B IV/1) eine Rolle gespielt. Die Vorfahren der späteren mittelpalästinensischen Rahelstämme sind sicher die Träger der Vorgänge am Schilfmeer (vgl. Ex 15,21b) und der Jahweverehrung. Auf diese Weise möchte Smend auch die Lade mit Mose und dem Exodus in Verbindung bringen[121].

119. So u.a. Gunkel, S. 41; Auerbach, Wüste, S. 68, 95, vgl. schon Lade, Sp. 546; Heinisch, Geschichte, S. 88; Bernhardt, Gott und Bild, S. 136–141 (bes. S. 139 zu Jos 3 f. 6); Seeber, S. 77 ff., 83 auf Grund von Num 10,35 f. (vgl. B II/1) »in höchstem Maße wahrscheinlich«; Noth, Geschichte, S. 88 und Anm. 3 vorsichtig: die beiden Numeristellen dürften sachlich das Richtige treffen; Eichrodt, Theologie I, S. 60; Irwin, S. 164; de Fraine, S. 145 f.; van Rossum, S. 113 f. und Anm. 94 (Lade anfangs in Gilgal, Jos 3 f. 6; Ri 2,1); McKane, S. 68 ff. (Num 10,35 f. wahrscheinlich früheste zuverlässige Nachricht über Lade), zurückhaltend gegenüber bedeutenden historischen Rückschlüssen aus Num 10,33; 14,44 und Jos 3 ff. (diese Kapitel geben nicht in erster Linie historisch wertvolle Daten über die Landnahme, sondern spiegeln spätere kultische Begebenheiten – so mit H.-J. Kraus, siehe B IV/2); versucht These zu begründen, daß die Lade mit den Landnahmekriegen Israels verbunden (S. 68) und so im Feldlager (usprüngliches Jahweheiligtum) zugegen war (S. 70 f.), also wohl aus der Wüstenzeit stamme.

120. Jahwekrieg, S. 36, 71 ff., 79 ff., 93 f.; dazu Argument (a)+(b) kritisch.

121. Mit dem Argument (4) operieren u.a. Stade, Geschichte, S. 458 – a+b; Nowack,

5. Dafür, daß die Lade von Haus aus ein außerpalästinensisches, benjaminitisches[122], heidnisches, also vorjahwistisches Heiligtum sei, haben sich jüngst vor allem Jan Dus[123] und Georg Fohrer[124] ausgesprochen, wobei letzterer allerdings etwas allgemeiner an Benjamin und die mit ihm gemeinsam vorgehenden Ephraimiten denkt[125]. Ähnlich nimmt Hans-Jürgen Zobel[126] benjaminitische Herkunft an, pflichtet aber der Lücke-These bei (B II/2a, vgl. Anm. B/103) – und lehnt damit heidnischen Ursprung ab? – Grundlage für diese These ist die im Anschluß an Beobachtungen von Greßmann[127] von Alt[128] und Noth[129] zum Durchbruch gebrachte Erkenntnis, daß es sich in Jos 2–9 um benjaminitische Lokalsagen handelt. In ihnen ist in c3f., deren Kernbestand noch auf die Zeit vor der Gründung Israels zurückgeht, die Erwähnung der Lade ursprünglich verankert[130]. Nach Dus sprechen für benjaminitische Herkunft der Lade auch der Benjaminspruch Dtn 33,12, in dem das *šākan* mit der Lade in Verbindung zu bringen sei[131], ferner – im Anschluß an

Archäologie II, S. 6 —a; Schwally, S. 14f. —a; Siegfried, Lade, S. 382 —a; Benzinger, Geschichte, S. 13,43 —c; Bertholet, Kulturgeschichte, S. 100 —a; Löhr, Deuteronomium, S. 41 —a; Morgenstern, Book, S. 121f., 130f., Covenant, S. 478, Amos, S. 118, Ark, S. 80 u.ö. —a; Torczyner, S. 64 —a; Olmstead, S. 294, 321 —a; Eißfeldt, Stierbild, S. 197ff. —a+b; Rowley, Joseph, S. 146, Anm. 2, 162 —a+c; ohne nähere Begründung u.a. Wellhausen, Prolegomena, S. 47, Anm. 1 (vgl. Lücke-These AIII/2); Kittel, Hebräer II, S. 137, Religion, S. 45; Guthe, S. 22, 47; Cheyne, Ark, Sp. 307; Holzinger, Exodus I, S. 123; Giesebrecht, S. 46, 67; Meyer, Israeliten, S. 214f.; Caspari, Bundeslade, S. 38, 44; Hylander, S. 287 (Lade in Silo = Lade von Gen 50,26); Noth, System, S. 96, gegen diese Näherbestimmung siehe aber Geschichte, S. 88f.; Schunck, S. 18, Anm. 22, 45, Anm. 161, 46, der Fohrers (Tradition ,S. 8, Anm. 17) Moseschar und ephraimitische Sippen identifiziert; zum Verhältnis von ephraimitischen und benjaminitischen Gruppen vgl. unsere Anm. B/143–147; van Rossum, S. 111, Anm. 83, 114, Anm. 97 —b (Genealogie der Eliden); McKenzie, S. 102; W. H. Schmidt, Glaube, S. 106 —a (vorsichtig). Wo man Zelt und Lade für zusammengehörig hält, ist natürlich auch das Zelt ephraimitischer Provenienz, vgl. Beyerlin (D III. V/2).

122. So schon Winckler, in: Schrader, Keilinschriften, S. 230; vielleicht auch R. Hartmann, S. 215, 237.

123. Gebot, S. 42, 48, Anm. 8, bes. Beitrag, S. 61f.; allgemeiner auch Bundeslade, S. 241.

124. Altes Testament, Sp. 811, wo er ausdrücklich seine früher (Tradition, S. 8, Anm. 17) geäußerte Annahme, »daß die Lade das Wanderheiligtum und Symbol der Gegenwart Jahwes bei der Moseschar gewesen ist«, widerruft; zuletzt Geschichte, S. 52, 72, 99f.

125. Vgl. unten die Ausführungen Schuncks.

126. Stammesspruch, S. 109ff., etwas vorsichtiger Lade, Sp. 402.

127. Anfänge, S. 14f., 134.

128. Josua, S. 182–184.

129. Seit der 1. Aufl. seines Josua-Kommentars (1938).

130. Siehe oben B II/1.

131. Ebenso R. Hartmann (siehe oben unsre Anm. B/122) gegen Sellin, Zelt, S. 184ff., der den Text auf das Zelt Jahwes beziehen möchte. Sehr viel zurückhaltender Zobel, Stammesspruch, S. 110, Ann. 196, der in Dtn 33,12 zwar die hervorragende politische und kultische Stellung Benjamins gespiegelt sieht, eine Anspielung auf (Bethel und) die Lade jedoch nicht einigermaßen wahrscheinlich machen kann.

E. Nielsen[132] – die auffallenden Tatbestände, daß mehrere im Zusammenhang mit der Lade erwähnte Orte (Gilgal, Jericho, Kirjat-Jearim) auf benjaminitischem Gebiet liegen und daß 1 Sam 4,12 ein Benjaminit den Verlust der Lade meldet.

Aber da diese letztgenannten Argumente an sich nichts für eine *vor*kanaanäische Herkunft beweisen können, sind sie hier für uns nicht von Gewicht, ganz abgesehen davon, ob man das *šākan* so wie Dus deuten kann und ob es sich in 1 Sam 4,12 um mehr als einen unbedeutenden Zufall handelt.

Die im Anschluß an die These, die Lade sei ursprünglich das Wanderheiligtum heidnischer Gruppen gewesen und erst später zum Zentralheiligtum der israelitischen Amphiktyonie geworden[133], entwickelte Präzisierung der Herkunft der Lade, wie sie Dus in seinem Aufsatz »Die Thron- und Bundeslade« (1964) versucht, kann gegenüber der soeben dargestellten Auffassung nur als ein Produkt des Glaubens im Zuge der Nationalisierung der Einzeltraditionen ursprünglich unabhängiger Gruppen angesehen werden. Denn die in dieser Präzisierung vorausgesetzte genuine Jahwezugehörigkeit der Lade schließt die als historisch angesehene heidnische Herkunft aus.

Dus sieht den in der mittleren Richterzeit herrschenden Glauben, Jahwe sei seinem Volk auf der Thronlade gegenwärtig, in 2 Sam 7,5b–7 reflektiert. Demzufolge haben die Israeliten geglaubt, »daß ihr Gott dem Zwölfstämmeverband beim Exodus in gleicher Weise nahe gewesen sei, also mit ihm persönlich, auf der Lade stehend, aus Ägypten herausgezogen sei«[134]. Daraus folgt, daß die Lade in Ägypten von Mose angefertigt worden sein muß[135]. Der bisher im Himmel wohnende Jahwe ließ sich daraufhin in einer öffentlichen descensio auf seinem neuen Thron nieder[136], mit dem er inmitten der Stämme einherzog. Diese Art der Präsenz Jahwes sucht Dus an Hand von Ex 14,19.24; 15,6.8.12; 23,20ff.; 32,34; 33,2; Dtn 7,21; 8,2.7.14f.; 9,3; 31,3.6.8; Ps 77,20; 114,4 u.a. Stellen zu belegen[137].

Abgesehen davon, ob man 2 Sam 7,5b–7 so pressen darf, daß daraus eine Mitteilung über die Herkunft der Lade wird, wird man gegen eine solche gewaltsame ›Exegese‹ nur entschieden protestieren können. Wenn auch Dus an dieser Stelle keine historischen Schlüsse bezüglich der Herkunft der Lade zieht, so muß doch schon hier im Blick auf noch zu behandelnde Konsequenzen solcher Arbeitsweise gewarnt werden.

132. Reflections, S. 62f., (siehe auch Shechem, S. 317, 320 und Anm. 1), der aber Herkunft der Lade aus Kanaan annimmt. Auch Zobel, Stammesspruch, S. 119 (siehe vorige Anm.) sieht u.a. durch 1 Sam 4,12 die enge Verbindung von Benjamin und Lade bewiesen.

133. Siehe dazu unten auch Dus, Psalm, S. 15ff.

134. Bundeslade, S. 244.

135. So schon Beitrag, S. 79, Anm. 64.

136. Ex 19,11.18.20 und die die Gesetzgebung betreffenden Texte der Sinaiperikope werden auf dieses Ereignis bezogen! Vgl. ausführlicher Herabfahrung, S. 298ff.

137. Ebenso im Blick auf einige dieser Texte (bes. aus dem Dtn) auch schon Dürr, S. 26f.; Simons ,S. 228f. und Dumermuth, Kulttheologie, S. 71, Anm. 66.

Neben allen diesen, die mit mehr oder weniger durchschlagenden Argumenten die Lade als ein vorkanaanäisches Wüstenheiligtum erweisen wollen, stehen noch zahlreiche, die ohne Nennung besonderer Gründe ein Zurückgehen der Lade bis (auf die Zeit des) Mose[138] oder noch allgemeiner: bis auf die Nomadenzeit[139] israelitischer Gruppen, annehmen.

Das Wichtigste zu den unter (2) genannten Texten haben wir bereits oben (BII/1) gesagt, so daß hier darauf verwiesen werden kann. Daß das unter (1) genannte Argument wenig für sich hat, zeigt nicht zum wenigsten seine Wirkungslosigkeit im Laufe der Forschungsgeschichte. Selbst angenommen[140], die Zuordnung von Num 10,33 ff. und 14,44 zu E bestünde zu Recht, kann man sich doch schwer vorstellen, wieso die Lade bei der von Kuenen und seinen Nachfolgern angenommenen Bedeutung nur so wenige Spuren in den alten Pentateuchquellen hinterlassen hat. Wenn Kraetzschmar meint, dies sei auf eine in prophetischer Zeit erfolgte Eliminierung der an heidnisches Wesen erinnernden Lade zurückzuführen, so bleibt immerhin die Frage offen, weshalb nicht auch eine so markante Stelle wie Num 10,33 ff. eliminiert wurde. Soweit hier Momente der Lücke-These eine Rolle spielen, ist bereits oben (BII/2a) das Nötige gesagt worden. Eine Stellungnahme zu (3) schieben wir auf bis zum Abschnitt BII/2d. Was die unter (4) zusammengestellten Argumente angeht, so ist (c) sehr problematisch, da in den zuständigen Texten weder direkt noch indirekt davon die Rede ist, daß die Lade im Zelt gestanden habe (vgl. Teil D) und auch Josua möglicherweise erst überlieferungsgeschichtlich sekundär in die Zelttradition eingedrungen ist (CII/a). Beachtlicher ist der Hinweis unter (b); die seltenen ägyptischen Namen der Eliden machen eine Herkunft dieser Priesterfamilie aus Ägypten in der Tat wahrscheinlich und damit auch eine Verbindung zwischen Eliden und Lade vor der Landnahme möglich. Von daher wäre es dann auch nicht ausgeschlossen, daß die Herstellung der Lade mit dem Aufenthalt einiger Gruppen des späteren Israel in Ägypten bzw. mit den Exodusereignissen in Verbindung steht. Aber man muß auch damit rechnen, daß die Lade erst in Silo von den Eliden übernommen worden ist. Un-

138. Smend, Lehrbuch, S. 44; Baudissin, Einleitung, S. 66; H. Schmidt, Mose, S. 114ff.; Volz, Altertümer, S. 10, Mose, S. 100, 103; Micklem, S. 385; A. Jeremias, S. 427, 519; Klamroth, S. 19, 27, 31, 36 u.ö; Procksch, Theologie, S. 123; van Imschoot, S. 123 und Anm. 2.

139. Budde, Lade, S. 196; Nowack, Samuel, S. 21; Giesebrecht, S. 45f.; Löhr, Kulturentwickelung, S. 108; Kennett, S. 792 (mosaische Zeit oder doch wenigstens Zeit der Landnahme); Hackmann, S. 23; Vincent, S. 76; Pedersen, S. 229, 234; Brinker, S. 20, 46, 48 (S. 141 sieht er die Lade als Teil der Einrichtung des Zeltheiligtums an, das er ganz unbegründet in Ex 18,12 postuliert); Oesterley-Robinson, S. 161; Schrade, S. 42; Muilenburg, S. 303; Kraus, Gottesdienst II, S. 149 vorsichtig; Bückmann, Sp. 1016; Auzou, Danse, S. 257; Metzger, S. 54; Flanders, S. 142; Clements, S. 35; G. W. Anderson, S. 39f.; Bright, Geschichte, S. 149; Eißfeldt, Religion, S. 229, 234 (vorkanaanäische, möglicherweise schon vorägyptische Periode, vgl. unsre Anm. B/103); Crowley, S. 818; Segal, Pentateuch, S. 43; Castelot, S. 712. Unsicher Meyer, Israeliten, S. 214, Geschichte, S. 230, der die Lade für ein Beutestück halten möchte, wenn sie nicht erst in Silo hergestellt sei. Vgl. auch Kornfeld, S. 112f. (Lade tragbares Wanderheiligtum).

140. Steuernagel, Bundesschluß, S. 338 hat gerade das Fehlen »einer genügenden litterarkritischen Unterlage« bemängelt. Mit ihm übereinstimmend Westphal, Wohnstätten, S. 22f.

bestreitbar richtig ist indes (a), daß Silo – ebenso wie Gilgal – im Gebiet der mittelpalästinensischen Stämme liegt; außerhalb dieses Bereiches hat die Lade im Kulturland allen Nachrichten des AT zufolge vor ihrer Erbeutung durch die Philister (1 Sam 4 f.) kein Heiligtum gehabt. Daß es sich darum bei der Lade um das Heiligtum zumindest eines der mittelpalästinensischen Stämme handelt, ist kaum zu bestreiten, nur muß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß dieses Heiligtum erst im Kulturland von einem dieser Stämme adaptiert worden ist, wie zuletzt wieder Smend[141] hervorgehoben hat. Unter diesen Vorbehalten ist auch seine eigene These (d) im Blick auf die Herkunft der Lade zu sehen; immerhin kommt ihr doch einige Wahrscheinlichkeit zu (vgl. auch BIV/1).

Früher gelegentlich gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit der Lade zu den mittelpalästinensischen Stämmen erhobene Bedenken[142]: 1 Sam 4,21 f. werde der Verlust der Lade als nationales Unglück hingestellt; Ephraim habe die Lade nach dem Verlust an die Philister nicht zurückzuholen versucht; auch setze die Rolle der Lade in 2 Sam 6 überregionale Bedeutung des Heiligtums voraus – übersehen, daß sich die Landnahme in mehreren Schüben vollzog und daß sich Israel erst im Kulturland aus verschiedenen ehemals selbständigen Gruppen konstituierte. Sie rechnen auch offenbar nicht damit, daß die Lade erst im Laufe der Zeit ihre Bedeutung über den Kreis ihrer ursprünglichen Verehrer ausgeweitet hat. Unsere Kenntnis von der Vor- und Frühgeschichte Israels läßt gar keine andere Möglichkeit zu, als daß die Lade zunächst das Heiligtum nur eines Stammes oder einer Stammesgruppe war – falls sie aus der Zeit vor der Landnahme stammt.

Diese Bedingung ist nun m.E. mit dem Grad an Wahrscheinlichkeit erfüllt, den wir an Hand der alten Texte überhaupt erreichen können. Jos 3 f. bieten hierfür das entscheidende Textzeugnis. Ist ohne Gewalttätigkeit die Erwähnung der Lade nicht aus diesen Kapiteln zu eliminieren, so muß damit gerechnet werden, daß die Lade an den Ereignissen der Landnahme beteiligt war, daß sie also aus vorkanaanäischer Zeit stammt. Da es sich in Jos 2–9 um die Landnahmeüberlieferung der mittelpalästinensischen Stämme(gruppen) handelt, ist diesen die Lade zuzurechnen. Hier einen bestimmten Stamm bzw. seine Vorfahren zu nennen, fällt besonders schwer. Zu eng erscheint mir der Rahmen bei Dus abgesteckt, weil sich so sicher nicht zwischen Benjamin und Ephraim von den Landnahmetexten her differenzieren läßt. Schunck[143] hat ausführlich dargelegt, daß sich hinsichtlich Herkunft[144], Aufbau[145] und Ziele[146] die später zu Ephraim und Benjamin vereinten Gruppen stark entsprochen und so eng zusammengehört haben. Gilgal wird wohl in der ersten Zeit nach der Einwanderung das Heiligtum

141. Jahwekrieg, S. 93 f.

142. Kennedy, Ark, S. 151; Meinhold, Lade, S. 31; Lotz, S. 147; Kautzsch, Religion, S. 629.

143. Siehe vor allem S. 10–18; vgl. kürzer auch Smend, Jahwekrieg, S. 71 f., 76 f.

144. Darauf weist der gut zum Bereich wandernder Kleinviehnomaden passende und die sich später zu den mittelpalästinensischen Stämmen konstituierenden Elemente schon vor der Landnahme verbindende Name »Rahel« hin. Die Heimat dieser nomadisierenden Gruppen war die syrisch-arabische Steppe.

145. Es handelt sich bei den Elementen der späteren Rahelstämme offenbar um Gruppen, die sich aus einem größeren Verband gelöst und zu bestimmten gemeinsamen Unternehmungen zusammengeschlossen haben; erst im Kulturland haben sie sich zu Stämmen konstituiert, was daraus hervorgeht, daß sowohl Ephraim als auch Benjamin geographische Bezeichnungen palästinischer Gebiete als Namen wählten, vorher also wohl namenlos waren.

146. Landnahme und Gewinnung von Siedlungsraum im Westjordanland.

dieser Gruppen gewesen sein, wo die Landnahme-Überlieferung gepflegt und ausgestaltet wurde. Hier in Gilgal wird die Lade für die erste Zeit aufgestellt gewesen sein[147].

Welche Gruppe nun ursprünglich der Besitzer der Lade war, läßt sich nur raten. Daß das Heiligtum seiner Herkunft nach nicht zum Kreis der Jahweverehrer gehörte, sondern diesem erst sekundär, spätestens in Silo, eingegliedert wurde, könnte aus seiner Benennung *'ᵃrôn (hā)'ᵉlohîm* hervorgehen, falls diese wirklich die älteste sein sollte, wie zuletzt wieder Fohrer behauptet und daraus vorjahwistische Herkunft gefolgert hat[148]. Doch ist dann auffällig, daß in Num 10,33ff. und 14,44 nur von *'ᵃrôn jhwh* die Rede ist und in Jos 3 f., das doch Fohrer in dem Grundbestand der Tradition auf die drei alten Quellen NJE verteilt[149], die Bezeichnung *'ᵃrôn (hā)'ᵉlohîm* fehlt, wohl aber *'ᵃrôn jhwh* vorkommt (3,11.13; 4,5.11). In 1 Sam 4–6 werden beide Bezeichnungen promiskue verwendet[150]. Gerade diese Promiskuität ist doch ein Indiz dafür, daß es an der Zugehörigkeit der Lade zu Jahwe keinen Zweifel gab. Wahrscheinlich erscheint in jedem Fall, daß in Gilgal die Lade als Jahweheiligtum verehrt wurde, sind doch wohl Gruppen der mittelpalästinensischen Stämme, die in Gilgal ihre Landnahmetradition pflegten, als die genuinen Jahweverehrer innerhalb Israels anzusehen[151]. Hat Schunck recht mit der Annahme, daß die ephraimitischen Gruppen in enger Verbindung mit dem Süden Palästinas standen[152], so könnte man hier vielleicht eine Erklärung für das Auftreten der Lade in der Lokaltradition Num 14,39ff. finden. Oben blieb noch offen, wo die Sprüche Num 10,35 f. ihre Heimat haben; nach den bisherigen Erkenntnissen spricht nichts dagegen, daß es sich hier, wie Olmstead[153] annahm, wohl um ein ephraimitisches Kriegslied oder zumindest um Fragmente eines solchen handelt.

Aus alledem ergibt sich, daß die Lade aus dem Bereich des Nomadenlebens stammt und in Kanaan anfangs das (oder ein) Lokalheiligtum der mittelpalästinensischen Stämme war. Wir müssen nun zusehen, ob diese Wüstenherkunft vielleicht noch spezifiziert bzw. wie sie auf dem Weg über religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial beglaubigt werden kann. Dabei haben wir uns zum einen mit der These von der Midianiterherkunft der Lade, zum andern mit den arabischen Wanderheiligtümern zu befassen. Inwieweit das bisher recht positive

147. So Schunck, S. 44 u.ö. 148. Geschichte, S. 100.

149. Einleitung, S. 214ff., Geschichte, S. 99f. Zur Beurteilung der Num-Stellen durch Fohrer siehe Geschichte, S. 99 (vgl. B II/1).

150. Maier, Ladeheiligtum, S. 46–49 (vgl. oben in B II/3b Maiers Herkunftsbestimmung der Lade) will zwar in 1 Sam 4 einen alten Bericht aufspüren, dem v1b–4a.10–11a zuzurechnen seien und in dem als Ladebezeichnung nur אֲרוֹן [הָ]אֱלֹהִים) auftrete. Aber diese These vermag nicht zu überzeugen. Denn selbst wenn in v3 mit G^B אֱלֹהֵינוּ(אֲרוֹן) zu lesen sein sollte, ist doch אֱלֹהֵינוּ eindeutig synonym mit יְהוָה gebraucht, und v4a spricht eher gegen als für Maier, da man textkritisch schwerlich auf die ursprüngliche Benennung אֲרוֹן (הָ)אֱלֹהִים kommt (G^B, worauf sich Maier in v3 stützte, liest hier אֲרוֹן יְהוָה). Da die Titulatur *jošeb hakkᵉrubîm*, unabhängig von der Beurteilung des ›*ṣᵉbā'ôt*‹ (vgl. dazu die beiden Exkurse in B III/5 und IV/1), einen Bezugspunkt braucht, ist jedenfalls nicht einfach ›*'ᵃrôn*‹ in v4a zu lesen. Dieser Bezugspunkt kann der Textgrundlage und den Textvarianten nach nur ›*jhwh*‹ sein (*'ᵃrôn jhwh* auch in v5 f.). Zudem stimmen v3 und v7 vorstellungsmäßig überein, so daß weder aus terminologischen noch sachlichen Gründen eine Aufteilung von 1 Sam 4,1–11 in ältesten Bericht und Lade-Erzählung gerechtfertigt erscheint.

151. Vgl. dazu z.B. Smend, Jahwekrieg, S. 71ff., 79ff.

152. S. 16f. 153. Vgl. unsre Anm. B/121.

Urteil durch die Einwände derer, die das Kulturland als Heimat der Lade ansehen, erschüttert oder inwieweit es durch solche Einwände indirekt nur noch bestärkt werden kann, haben wir dann abschließend noch zu prüfen.

c) Die Herkunft der Lade speziell von den Midianitern

Wir knüpfen an dieser Stelle noch einmal an Greßmanns Ausführungen an[154]. Seine These von der Ursage, nach der von Jahwe selbst die Lade stamme, und die diese These entmythisierende von der Herstellung der Lade durch Mose haben wir bereits oben (BII/2a) dargestellt. Beide treffen aber nach Greßmann nicht das historisch Richtige. Der historische Ursprungsort ist vielmehr bei den Midianitern zu suchen.

Die Argumentation für diese These ist folgende[155]: Die Stelle Num 10,29ff. gehört thematisch zur ›Führung durch die Wüste‹ und stellt somit eine Parallele zu den zur Sinaiperikope gehörenden Fragmenten in Ex 32–34 dar (s. BII/2a). Mose bittet den wegekundigen Midianiter Hobab um dessen Geleit; der lehnt zwar für seine Person ab, »aber er verschafft dem Mose als *Ersatz die Lade Jahves*«[156], das Hauptheiligtum des Gottes vom Sinai. Das Thema und der Sinn von Num 10,29ff. sind demnach ursprünglich die Beschaffung der Lade aus Midian gewesen; Späteren war diese Sage anstößig, darum haben sie sie zum vorliegenden Fragment verstümmelt.

Greßmann ist der erste, der von einer bestimmten atl Textstelle aus die midianitische Herkunft speziell der Lade zu begründen versucht hat; seine These ist 40 Jahre später von Elias Auerbach[157] gleichlautend wiederholt worden. Aber schon in früherer Zeit waren gelegentlich ähnliche Gedanken in allgemeinerer Form aufgetaucht, so z.B. bei Stade[158], der die Entstehung der Lade nicht mit der Religionsstiftung durch Mose in Verbindung bringen, sondern eher annehmen möchte, »dass sie aus einem vormosaischen Jahvekult stammt«. Ähnlich äußert sich Marti: die Lade sei entstanden »schwerlich erst in (der) Zeit der Stiftung der israelitischen Religion«[159], sondern entstamme der Zeit vor Mose, und hier möglicherweise dem vormosaischen Jahwekult der Midianiter am Sinai[160]. Kittel[161], Flight[162] u.a. haben ähnliche Überlegungen angestellt. Diese müssen, da sie nicht wie die These von Greßmann und Auerbach

154. Vgl. unsre Anm. B/94.

155. Mose, S. 234–237, 440, Anfänge, S. 92.

156. Mose, S. 236.

157. Moses, S. 128.

158. Theologie, S. 44.

159. Religion d. AT, S. 24.

160. Religion d. AT, S. 21 mit Hinweis auf Ex 2,21; 18; Gen 4,2–16. Für vormosaischen Ursprung votiert Marti auch Geschichte, S. 79f., Anm. 2, 81.

161. Geschichte I, S. 383 allgemein.

162. S. 198, 201; die Lade sei das kriegerische Idol einer Allianz zwischen Midianitern und den aus Ägypten kommenden ›israelitischen‹ Gruppen, das u.U. schon bei den Midianitern existierte.

durch eine bestimmte Textstelle begründet werden, gesehen und beurteilt werden im Rahmen von übergreifenden Erwägungen, die der besonders durch Ex 2–4.18 eröffneten Möglichkeit einer Abhängigkeit der israelitischen von der midianitischen Jahweverehrung gelten. In älterer Zeit haben sich damit u.a. Wellhausen[163], Stade[164], Kautzsch[165], Budde[166], Greßmann[167] und Morgenstern[168], in neuerer ausführlich Rowley[169], Brekelmans[170], Bernhardt[171], Plastaras[172] und W. H. Schmidt[172a] befaßt.

Aufs Ganze gesehen ist, wenn man sich nicht wie Greßmann und Auerbach auf eine bestimmte Textstelle beruft, diese These von der Midianiterherkunft der Lade eine bloße Vermutung, die nur dadurch Gewicht erhält, daß man sie hineinstellt in den größeren Rahmen einer Abhängigkeit und Übernahme einzelner Elemente des israelitischen Jahweglaubens von den Midianitern. Kann man für diese allgemeine Abhängigkeit auch gute Gründe anführen, so bleibt doch die weitere Frage, ob im Jahwekult der Midianiter eine Lade eine Rolle gespielt hat, völlig offen, mithin auch die andere, ob die israelitischen Jahweverehrer sie von dort übernommen haben. Wenn Greßmann behauptet, die Lade sei Mose als das Hauptheiligtum des Gottes vom Sinai von seinen midianitischen Verwandten übergeben worden, so ergeben sich hier schwerwiegende Probleme. Haben die Midianiter, wie es doch wohl Greßmann annimmt, dem Mose ihre einzige Lade übergeben, oder konnte es sich bei der dem Mose übergebenen Lade auch um eine Nachbildung des midianitischen Heiligtums handeln? Im ersten Fall wäre nach den Konsequenzen für die midianitische Jahweverehrung zu fragen; denn wie Bernhardt[173] zu bedenken gibt, ginge mit dem Hauptheiligtum gemäß antikem Denken auch die Stätte des Zentralkultes, ja sogar die Gottheit selbst zu den Israeliten über. Dies würde heißen, daß die Midianiter hinfort nur noch Beisassen des mosaischen Jahwekultes wären, ihre Selbständigkeit also freiwillig aufgegeben hätten – ein wenig wahrscheinlicher Gedanke! Da man aber in der Midianitertradition des AT auch keine Spuren einer gewaltsamen Aneignung der Lade durch Gruppen der Vorfahren Israels finden kann, lassen sich für eine Herkunft der Lade von den Midianitern keine plausiblen Gründe anführen. Dies gilt auch im Blick auf Num 10,29ff. Ist es an sich schon verdächtig, wie häufig Greßmann für seine Thesen mit einer Verstümmelung alter Traditionen rechnen muß, so kann man sich auch nicht recht vorstellen, aus welchem Grund angesichts solcher Traditionen wie Ex 2–4.18 Späteren die Herkunft der Lade von den Midianitern suspekt erscheinen sollte. Man müßte unter dieser Voraussetzung doch auch anderswo mit Verstümmelungen der Midianitertraditionen rechnen. Näher liegt doch wohl die Annahme, daß ursprünglich Hobab der Bitte des Mose stattgegeben hat und als Führer mitgezogen ist; später hat dann der dem menschlichen Führer überlegene göttliche Führer, die Lade, die Rolle des Hobab übernommen[174].

163. Prolegomena, S. 364f.
164. Geschichte, S. 130f., Theologie, S. 28ff.
165. Religion, S. 626f.
166. Religion, S. 10ff.
167. Mose, S. 431ff.
168. Document und Ark, S. 152ff.
169. Joseph, S. 149ff., Mose, S. 10ff., mit viel Literatur.
170. S. 215ff.
171. Gott und Bild, S. 125ff.
172. S. 91ff.
172a. Glaube, S. 61ff.
173. Gott und Bild, S. 137.
174. So in neuster Zeit u.a. Seebaß, Num X, S. 112; Noth, Numeri, S. 70.

Über den engen Rahmen der Verwandtschaft Israels mit seinen midianitischen Nachbarn hinaus haben neben den bereits erwähnten Dus und Fohrer (BII/2b) sowie Stade und Marti (siehe oben) noch andere Forscher einfach vormosaische und vorjahwistische Herkunft der Lade angenommen, so z.B. Benzinger[175], der meint, die Lade könne nicht das Heiligtum Jahwes sein, da dieser ja auf dem Sinai wohnen bleibe, während die Lade das Volk auf der Wanderung begleitete. Vielmehr gehöre sie einem Stamm, der sie aus vorjahwistischer Zeit mitbrachte und sie später, als die Vereinigung der Stämme unter den Jahweglauben erfolgte, »irgendwie in Einklang mit der neuen Religion zu setzen wusste«[176]. Wegen ihres hohen Ansehens konnte oder wollte man die Lade nicht beseitigen, sondern gliederte sie künstlich dem Jahwismus ein.

Aber dieses Argument Benzingers erscheint doch als logisch zu formal; denn für religiöses Empfinden lassen sich durchaus beide Vorstellungen: die vom Wohnen Jahwes auf dem Sinai und die von der göttlichen Gegenwart bei der Lade, verbinden, so daß von hier aus kein Argument für eine vorjahwistische Herkunft der Lade gewonnen werden kann.

Schließlich bedarf zum Abschluß dieses Abschnittes noch die These Reimpells[177] der Erwähnung. Er hebt die enge Verbindung zwischen Midianitern und Mose und die daraus resultierende Übernahme von Religions- und Kultelementen durch die Moseleute hervor. So habe Mose auch die Lade hergestellt, deren Kastenform eine Imitation der in Midian – wo der Sinai liegt – gefundenen heiligen Stufen und Bänke sei, die es dort in Bergwänden gibt. Von daher muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auch im Kult des Sinaigottes eine solche heilige Stufe eine große Rolle spielte.

Aber wenn wirklich eine solche Stufe eine derart wichtige Rolle gespielt haben sollte, daß sie in der Form einer Nachbildung das Volk als *das* Heiligtum begleitet hätte, müßte man doch in der Sinaiperikope und den folgenden Traditionen über die Wanderung irgendeinen Hinweis darauf erwarten; der aber fehlt. Auch ist die bereits im Namen ausgedrückte Behälterfunktion der Lade der These Reimpells nicht günstig. Die Form der Lade ist so gewöhnlich, daß sie kaum mit ihrem besonderen Verhältnis zu einer Felsstufe erklärt werden muß.

Wir halten damit als Ergebnis fest, daß sich eine Herkunft der Lade von den Midianitern und deren Jahwekult in keiner Weise begründen läßt.

175. Archäologie, S. 369f., vorsichtiger aber in der 2. Aufl., S. 312; vgl. ähnlich auch Nowack, Archäologie II, S. 6, Samuel, S. 21; Thenius-Löhr, S. 26; Löhr, Kulturentwickelung, S. 108. Auch Kraetzschmar, S. 213ff., hatte eine heidnische Herkunft der Lade vermutet; seine These: Die Lade ist das kriegerische Heiligtum einer *b^erît* verstreut um den Sinai herum wohnender Stämme (u.U. Rahelstämme) gewesen. Mose hat dann dieses vorjahwistische Ladeheiligtum zum Zwecke der Vereinigung der israelitischen Gruppen verwandt.

176. Benzinger, Archäologie, S. 370.

177. Sp. 328–331.

d) Religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial aus dem Bereich der syrisch-arabischen Wüsten- und Steppenbewohner

Wenn wir nun noch im Bereich der mit Israels Vorfahren ethnisch verwandten vorderorientalischen (Kleinvieh-)Nomaden Ausschau halten nach Einrichtungen, welche zur Lade in Beziehung gesetzt werden können[178], so kann das nicht geschehen, um hier einen Ersatz für das nicht sehr reichhaltige atl Material zu schaffen, sondern nur um gegebenenfalls den am AT gewonnenen Gesichtspunkten andere mit diesen zusammentreffende hinzuzufügen, die uns zu einem klareren und begründeteren Urteil über die Herkunft der Lade verhelfen können. Daß die außerbiblischen Parallelen nur mit Zurückhaltung herangezogen werden dürfen, ist mit Recht wiederholt[179] auch angesichts der bisher umfangreichsten Sammlung und Bearbeitung des nomadischen Materials im Vergleich mit der atl Lade betont worden, die Julian Morgenstern in zwei Artikelfolgen unter dem Thema »The Ark, the Ephod, and the ›Tent of Meeting‹« (1942 bis 1944)[180] vorgelegt hat und deren grundlegendes Vorhaben, die Lade hinsichtlich ihrer Herkunft und Funktionen innerhalb des nomadischen Lebensraumes verstehen zu lehren, besonders unter angelsächsischen Gelehrten[181] viel Beifall gefunden hat. Auch im Bereich der Islamistik haben die Ergebnisse Morgensterns in neuerer Zeit Zustimmung gefunden, wie z.B. dem 1. Band des grundlegenden Werkes von R. Kriss und H. Kriss-Heinrich, »Volksglaube im Bereich des Islam« (1960)[182] zu entnehmen ist. Es muß hier genügen, in Kürze die Ergebnisse vorzuführen, zu denen Morgenstern bei der Auswertung des aus den Werken zahlreicher Ethnographen zusammengetragenen Materials kommt. Doch sollen zuvor mit Schwally[183], Greßmann[184], Šanda[185], Sellin[186] und Torczyner[187] wenigstens einige von denen namentlich erwähnt werden, die bereits vorher in allerdings bescheidenem Umfang nomadische Einrichtungen in Beziehung zur Lade gesetzt hatten.

Bereits 1928 hatte Morgenstern in seiner Abhandlung »The Book of the

178. Vgl. zur Legitimität dieses Fragehorizontes neben den in B/I genannten Autoren für unsre spezielle Frage auch Haran, 'Uṭfa, S. 215ff.

179. So etwa Cross, S. 61; Newman, S. 55f.

180. 1945 unverändert in einem Band zusammengefaßt. Nach dieser Zusammenfassung wird im folgenden zitiert.

181. Cross, S. 60f.; Albright, Steinzeit, S. 266; Muilenburg, S. 303; Newman, S. 55f.; nachdrücklich auch Helewa, S. 56f. u.ö. Vgl. auch May, Ark, S. 227ff., der sich zwar grundsätzlich dafür ausspricht, daß Form und einige Funktionen der Lade auf den kanaanäischen Fruchtbarkeitskult als Herkunftsort hindeuten, der aber gleichzeitig einen großen Teil der Funktionen nur mit Hilfe der Annahme erklären zu können glaubt, beduinische Institutionen und Praktiken hätten auf die Lade ihren Einfluß ausgeübt.

182. S. 25ff. 183. S. 11. 184. Anfänge, S. 92. 185. Moses, S. 225.

186. Geschichte, S. 91, Religionsgeschichte, S. 33. 187. S. 47–51.

Covenant«[188] die These begründet, daß die atl Lade den seit islamischer Zeit bis heute bekannten, aus dem beduinischen und nomadischen Lebensbereich stammenden kleinen tragbaren Zeltheiligtümern des maḥmal und ʿoṭfe sehr ähnlich, ja mit ihnen verwandt sei[189]. Auf Grund ihrer weitgehend übereinstimmenden Charakteristika liege die Annahme nahe, daß das maḥmal und das ʿoṭfe nur zwei verschiedene Ausprägungen ein und desselben, in vorislamische Zeit hinaufreichenden heiligen Objektes seien. Vorzüglich mit diesem, der ḳubbe, hatte sich in seiner, in ihrer Bedeutung für die Erhellung der Religion der Semiten kaum zu überschätzenden, reich dokumentierenden Studie »Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites« 1920 Henri Lammens beschäftigt und damit die Bedeutung dieses Heiligtums erstmals erschlossen. Diese Arbeit hat, zusammen mit anderem neuen Material, Morgenstern zu einer erneuten Behandlung des Themas angeregt[190].

Wir beschränken uns bei unserer Zusammenfassung darauf, im Blick auf einen Vergleich mit der Lade die wesentlichen Eigenarten der ḳubbe herauszustellen, die in vielen Punkten mit denen von maḥmal und ʿoṭfe übereinstimmen. Die ḳubbe, die ihrerseits noch Vorgänger bei den Nabatäern und Phöniziern (Karthagern) hatte[191], ist die zeitlich nächste Parallele zur Lade; so kann ihre Charakteristik genügen[192] und in besonderen Fällen durch einige Besonderheiten des maḥmal und ʿoṭfe[193] ergänzt werden. Dabei ist es nicht zu vermeiden, daß schon Fragen berührt werden, die erst in späteren Zusammenhängen unserer Arbeit behandelt werden können, z.B. die Fragen nach Inhalt, Funktionen und Gottesverhältnis des Heiligtums.

Die ḳubbe[194] ist ein transportables Spitzzelt aus rotem Leder, in der Regel etwas kleiner als die gewöhnlichen Wohnzelte. Sie diente als Prozessionsheiligtum und als Führer in der Wüste, der den Weg zu den Rastplätzen und Weidegründen auf Grund von ihm innewohnender übernatürlicher Macht bestimmte. Vor allem aber war sie das Kriegspalladium des Clans oder Stammes, das selbst den Schlachtort auswählte und fast ausschließlich in solche Kämpfe mitgeführt wurde, in denen das Geschick des Stammes auf dem Spiele stand. In ihr wurden die heiligen Steine (Bethyle) oder Bilder des Stammes aufbewahrt, die altem semitischen Steinglauben zufolge als Wohnstatt der Stammes-Gottheit(en) galten. »Thus the presence of the clan or tribal deities in the battle was assured, with a resultant promise of divine support and ultimate victory in battle. The sight of the *ḳubbe* inspired the tribal warriors to superhuman deeds«[195].

188. S. 22–138, bes. S. 81ff. für die älteste Periode der Geschichte der Lade, der das besondere Interesse Morgensterns gilt.

189. Ark, S. 2.

190. Ark, S. 4f.

191. Ark, S. 71–77.

192. Zum Ganzen siehe Ark S. 55–71.

193. Siehe dazu die Zusammenfassungen Ark, S. 25–27, 52–54.

194. Zusammenfassung Ark, S. 56.

195. Ark, S. 57.

In dem islamischen maḥmal sind die Bethyle durch eine oder zwei Korankopien ersetzt[196]. Auch wo, wie bei dem leeren, bereits oberflächlich islamisierten ʿoṭfe, die heiligen Steine fehlen, ist die Gottheit in irgendeiner Form bei dem Heiligtum präsent gedacht; immer ist das Heiligtum das Unterpfand der Gegenwart der Gottheit(en) in der Mitte des Stammes und Garant des göttlichen Schutzes. Der Verlust der ḳubbe im Kampf beweist das Unvermögen, die Unterlegenheit der Stammesgottheit(en) selbst gegenüber der Gottheit des Siegers, ja bedeutet für den Verlierer geradezu den Verlust der Gottheit[197]. Im Lager ist die ḳubbe in unmittelbarer Nachbarschaft des Führerzeltes aufgestellt. Das bringt zum Ausdruck, daß der die Einheit des Stammes verkörpernde Stammesführer in der besonderen Gunst und dem Schutz der Gottheit steht, die von diesem auf alle Stammesgenossen übergehen. Neben dem Führer spielt gelegentlich[198] ein besonderer, im Dienst der ḳubbe stehender Priester (kahin[199]), bisweilen auch eine Priesterin (kahina)[200] eine wichtige Rolle, »one who was presumably particularly expert in the techniques of divination ... primarily a soothsayer or diviner or consulter of the oracle rather than a priest, in the conventional sense of the latter term«[201]. Entscheidend wichtig für das rechte Verständnis der ḳubbe ist schließlich noch, daß ihre religiöse Bedeutung nicht ihr selbst anhaftet, sondern gänzlich von der Gegenwart der in ihr wohnenden bzw. in den heiligen Steinen inkorporierten Gottheit(en) abgeleitet ist[202].

In einem zusammenfassenden Vergleich bestätigt Morgenstern[203] im Blick auf die Zeit der Wanderung und ersten Seßhaftigkeit ›Israels‹ sein 1928 gewonnenes Ergebnis (siehe oben): Zwischen der atl Lade und der vorislamischen ḳubbe besteht hinsichtlich ihrer Funktionen und Charakteristika (Rolle im Krieg, auf der Wanderung, bei der Orakelerteilung; Standort in der Nähe der Führer- oder Oberpriesterwohnung; Inhalt; Repräsentanz der göttlichen Gegenwart) eine enge Verwandtschaft.

Trotz dieser Verwandtschaft bleiben aber auch Vorstellungen, die die Lade von den arabischen Heiligtümern unterscheiden. So ist z.B. der Ladegott auch im fremden Philisterland (1 Sam 5 f.) in der Lage, seine Macht und freie Autori-

196. Ark, S. 69f. 197. Ark, S. 58.

198. In der Regel war der Stammesfürst selbst der kahin der ḳubbe-Gottheit(en), Ark, S. 58f., 83.

199. Vgl. dazu auch Wellhausen, Reste, S. 134, 143: »Der hebräische Kôhen ist der arabische Kâhin. Der Kohen ist kein blosser Opferer und der Kahin kein blosser Wahrsager, jener wie dieser erteilt Orakel beim Heiligtum«.

200. Ark, S. 60. 201. Ark, S. 59, siehe auch S. 59, Anm. 82.

202. Ark, S. 64.

203. Ark, S. 94. In Anbetracht all dieser Verwandtschaften zwischen Lade und ḳubbe ist für Morgenstern eine Zustimmung zu der Auffassung von Dibelius u.a. (B II/3b), die Lade stamme aus dem Kulturland, unmöglich (Ark, S. 93f., Anm. 154).

tät zu beweisen, selbst über die Götter der Eroberer! Für Philister wie für Israeliten ist unzweifelhaft deutlich, daß »the deity or deities of the ark were indeed potent at all times and places, and this too with a power which transcended that of the Philistine deities«[204].

Nicht zustimmen wird man freilich Morgenstern darin, wie es schließlich über alle genannten Ähnlichkeiten hinaus ḳubbe und Lade zu identifizieren versucht. An dieser Stelle ist eine Schranke gesetzt, die man schwerlich übersteigen kann. Das atl Heiligtum ist ein *'arôn*, die ḳubbe aber eine zeltförmige Konstruktion. Weder die Darstellung auf der Wand der Synagoge von Dura[205] noch Morgensterns Äußerungen zum Terminus *'argaz* in 1 Sam 6 rechtfertigen das Urteil, die Lade sei ursprünglich eine vielleicht kastenförmige ḳubbe gewesen, die von ihrem besonderen Aussehen her den Eigennamen *'arôn* oder *'arôn jhwh* erhielt[206]. Das dritte dafür beigebrachte Argument, *nāśā'* (so zu lesen statt *nāsa'*) und *nûaḥ* in Num 10,35 f. seien terminologisch verwandt mit den arabischen Äquivalenten, die den Transport der ḳubbe auf dem Rücken des Kamels und die Rückkehr des Heiligtums an seinen Standort ausdrücken, ist, von der textkritisch unbegründeten Ersetzung des *nāsa'* abgesehen, wertlos, da die Lade sicher nicht auf einem Kamel transportiert wurde, andrerseits die Termini an sich auch kaum etwas über die Form des transportierten Objektes aussagen.

So bleibt trotz mancher sicher auffälligen und schwer zu bestreitenden Ähnlichkeit zwischen Lade und ḳubbe doch ein deutlicher Abstand, der zwar kaum die genuinen Beziehungen der Lade zum Lebensbereich der Nomaden in Frage stellen, aber doch entschieden von einer ungebrochenen und das atl Zeugnis bisweilen unkritisch vereinnahmenden Gleichsetzung abhalten kann[207].

3. Die Herkunft der Lade aus dem Kulturland

Neben solchen Forschern, die sich für eine Herkunft der Lade aus dem Bereich der Steppe bzw. des Nomadenlebens eingesetzt haben, stehen eine ganze Anzahl von solchen, die das Kulturland als Heimat dieses Heiligtums ansehen. Wir haben uns hier zunächst, um der Eigenart der Interpretation willen, in einem besonderen Abschnitt mit der Auffassung von Daniel Völter und der methodisch ähnlichen Arbeit von W. B. Kristensen zu beschäftigen, die die Lade in engste Verbindung zur ägyptischen Mythologie bringen.

204. Ark, S. 87.

205. Die Abreise der Lade aus dem Dagon-Tempel in Ekron ist hier dargestellt.

206. Ark, S. 97 ff.

207. Cross, S. 61, zustimmend Newman, S. 56, warnt vor solcher Gleichsetzung mit dem Hinweis, daß ein vormosaisches, altsemitisches Zeltheiligtum von Mose im Sinn des Jahweglaubens so umgedeutet worden sein könne, wie das bei der ḳubbe durch Mohammed der Fall gewesen sei.

Sehr gut auch Bubers Bemerkung zu Morgensterns Arbeit: »Leider wird in der gelehrten Abhandlung Ort und Wert des Einmaligen in der Religionsgeschichte nicht gewürdigt« (Moses, S. 178, Anm. 3).

a) *Die ägyptische Mythologie als Ursprungsbereich der Lade*

Völters eigenartige Auffassungen, die ansatzweise[208] schon bei Hugo Winckler[209] Vorläufer haben, sind recht zu verstehen nur auf dem Hintergrund der mächtig aufblühenden Ägyptologie, die mit den von Völter ausgiebig konsultierten Werken von Heinrich Brugsch, Adolf Erman, Gaston Maspero u.a. über die Sprache, Religion, Mythologie und Geschichte der alten Ägypter in ihr ›Goldenes Zeitalter‹ eingetreten war[210]. So feiert in Völters Werk, das im Bereich der atl Wissenschaft nur geringe Spuren hinterlassen hat, im Blick auf das AT ein »Panägyptismus« eine kurze Blütezeit.

Die geographischen und geschichtlichen Voraussetzungen sind für einen Einfluß der ägyptischen Mythologie auf die Urgeschichte Israels nach Völters Meinung sehr günstig[211]: 1. ist Palästina als Wohnbereich der seßhaft gewordenen Israeliten Ägypten unmittelbar benachbart; 2. hat Palästina in der Amarna-Zeit unter ägyptischer Oberherrschaft gestanden; 3. wird von daher ein reger Kulturaustausch zwischen Palästina und Ägypten stattgefunden haben, und 4. haben später in das Volk Israel eingegangene Gruppen zeitweise im östlichen Ägypten gelebt und von dort wohl den Kern der ägyptischen Religionsvorstellungen und -bräuche übernommen.

Völter will in seinen Arbeiten in dem hier abgesteckten Rahmen »im Einzelnen die Hauptfiguren und vornehmsten Erzählungen (erg.: der atl Urgeschichte) mythologisch« erklären »und die mythologische Quelle, der sie entstammen«, nachweisen[212]. Dabei bestätigt sich ihm die a-priorische Vermutung, daß die Patriarchen und Mose den Hauptfiguren des ägyptischen Pantheon entsprechen bzw. deren charakteristische Züge tragen. Erst später sind sie zu historischen Personen depotenziert worden[213]. Von diesen allgemeinen Vor-

208. Aufs Ganze gesehen begibt sich Völter aber, wie er im Vorwort zur 1. Aufl. seines Buches »Ägypten und die Bibel« selbst ausführt, mit seinen Studien auf bisher noch nicht betretene Wege.

209. II, S. 75–77, 95. Zum theologischen Programm vgl. auch seinen Beitrag in: Schrader, Keilinschriften, S. 204ff: »Alles, was irgend wie ausgesponnene Erzählung ist, muss an der Richtschnur der *Mythologie* geprüft werden« (S. 225). Im ganzen Alten Orient gibt es mythologische Schemata, die auch im AT Verwendung gefunden haben. Jedoch berechtigt eine »rein mythologische Erzählung ... noch nicht, auch den *Kern*, den eigentlichen Inhalt, ebenfalls als mythologisch anzusehen« (S. 222). Vgl. insgesamt zu Winckler u.a. Panbabylonisten Weidmann, S. 65ff.

210. Siehe dazu Kees, S. 4ff.

211. Ägypten, S. 1f., 116; vgl. auch Mose, S. 59, Patriarchen, S. 1f.

212. Ägypten, S. 1.

213. Ägypten, S. 1, 80 u.ö., Patriarchen, S. 1, 114, auch Mose, S. 40. Eine ähnliche These: Patriarchen ursprünglich kanaanäische Gottheiten, vertrat zur gleichen Zeit unter dem Einfluß B. Luthers auch Meyer (Israeliten, S. 249ff.). Zur schillernden Interpretation der Patriarchen durch die Panbabylonisten vgl. Weidmann, S. 78ff.

aussetzungen aus versucht Völter auch die Lade zu verstehen. Er geht aus von der Annahme, die Lade sei ursprünglich das Heiligtum der Josephiden gewesen, da sie zuerst in Silo aufgestellt war. Folglich muß sie von dem her verstanden werden, was wir über Joseph wissen. Joseph trägt aber die Züge des ägyptischen Osiris, des von Toten und Lebendigen verehrten Gottes, der Fruchtbarkeit und Leben schenkt und über die Finsternismächte siegreich triumphiert. Der Gen 50,26 erwähnte Josephsarg ist in Wahrheit die Osirislade, in der der tote Gott begraben war und auf Prozessionen herumgeführt wurde. Die atl Nachrichten über die Lade zeigen in vielfältiger Weise Kenntnis von Einrichtungen und Bräuchen, wie sie aus dem Osiriskult bekannt sind, so z.B. Ex 25,11 (bekränzter Osiris); 1 Sam 6,7.10 (heilige Kühe der Osiris-Gemahlin Isis); Num 10,35 f. (Prozessionsritual); 1 Sam 6,7 ff., 1 Sam 7,2 ff., 2 Sam 6,5.14 f. (Prozessions- und Trauerbräuche des Osiriskultes); 1 Sam 5 f., 1 Sam 1 (Osiris, Gott furchtbarer Plagen, zugleich Spender der Lebenskraft); der Dekalog in der Lade enthält die Gesetze, für deren Beachtung sich der Mensch nach seinem Tode vor Jahwe-Osiris, dem Ladegott, zu verantworten hat. Mose-Thot ist in diesem Gericht der Gehilfe des Osiris.

Daß schließlich Lade und Ladekult ägyptischer Herkunft sind, beweisen die ägyptischen Namen der Eli-Söhne, die in Silo, dem vorisraelitischen Heiligtum ägyptischer Herkunft, ihren Dienst tun[214]. Hier in Silo haben Gruppen der Einwanderer – zunächst die umwohnenden – das Ladeheiligtum mit seinem Kult übernommen. Diese Übernahme und das sich über ganz Israel ausweitende Interesse an der Lade haben dann bewirkt, daß die Lade ihren Platz schon in der Geschichte vor der Landnahme bekam, ihr Ursprung also in die Wüstenzeit zurückverlegt wurde. »Das alles ist späte durchsichtige Mache«[215]; denn mit Jahwe, Sinai und Wüste hat die Lade historisch nichts zu tun.

Zeigt schon dieses letzte Urteil, daß Völter offenbar die atl Texte nur nachträglich zur mehr oder weniger gezwungenen Bestätigung seiner vorgefaßten Thesen heranzieht, so können insgesamt seine Darlegungen in methodischer und sachlicher Hinsicht nur stärkste Bedenken erwecken. Zwar ist es a priori unwahrscheinlich, daß die ›israelitischen‹ Kleinviehnomaden vom Kulturlandeinfluß ganz unberührt blieben; zwar lassen sich in der Königszeit mannigfache ägyptische Einflüsse in Israel nachweisen – aber im Blick auf die Frühzeit hat Völter solche Einflüsse doch maßlos überschätzt und die Eigenart des atl Jahweglaubens gründlich verfehlt. Denn es führt keine Brücke von Osiris, dem sterbenden und auferstehenden Gott, zu Jahwe, der nie Gott der Totenwelt war, wie überhaupt Israel der Mythos vom jährlich sterbenden und auferstehenden Gott fremd ist[216]. Deshalb ist die atl Lade auch keine Osiris-

214. Vgl. zu diesen und weiteren Belegen Ägypten, S. 95 ff., Patriarchen, S. 86 ff.

215. Patriarchen, S. 102.

216. So m.R. schon Greßmann, Lade, S. 36–42, dessen Ablehnung noch an Eindeutigkeit gewinnt, wenn man das Aussehen und von daher die Funktion der Lade nicht im Vergleich mit ägyptischen Prozessionsbarken an Hand von P bestimmt (vgl. B III/4). Ablehnend gegen–

lade gewesen! Weiterhin ist eine Verbindung von Josephssarg (Gen 50,26) und Lade ganz unwahrscheinlich (siehe BIII/3). Auch ist das Heiligtum von Silo, ob nun israelitischen[217] oder kanaanäischen[218] Ursprungs, kaum anders denn als Element kanaanäisch-phönizischer Baukultur zu verstehen (siehe Exkurs BIII/5). Der Neigung, unbekümmert selbst kleinste Einzelheiten der Ladenachrichten zum Osiriskult in Beziehung zu setzen, ist mit Nachdruck entgegenzuhalten, daß rein phänomenologisch zu konstatierende Ähnlichkeiten an sich überhaupt nichts über historische Verbindungen oder gar Abhängigkeiten aussagen. So lassen sich denn auch unvoreingenommen alle von Völter genannten ›Parallelen‹ ohne die spezielle Heranziehung ägyptischer Kultsitten erklären.

Schließlich ist dem Völters Arbeiten zugrunde liegenden Bemühen, die Patriarchen als mythologische, erst später zu historischen Gestalten depotenzierte Wesen zu erweisen, spätestens durch die Arbeit Albrecht Alts, »Der Gott der Väter« (1929), der Boden entzogen, hat Alt doch hier die großen Gestalten der Vorgeschichte Israels als Offenbarungsempfänger, Kultstifter und (wie z.B. Fohrer[219] ergänzt) charismatische Führer im Rahmen einer besonderen Form der Nomadenreligion, der Verehrung der Vätergötter, verstehen gelehrt. Zu deutlich sind außerdem die Spuren der nomadischen Vergangenheit Israels in den Pentateuchtraditionen zu sehen[220], als daß man die ägyptische Mythologie hier gestaltend am Werke sehen könnte. Bertholet[221] hat darum in einer Rezension zu Völters Programm treffend und seine Bedenken zusammenfassend bemerkt: »Am Wenigsten habe ich dafür übrig, daß durchaus nach einem Vorgang am Himmel gesucht werden muß für Erzählungen, die so viel Erdgeruch ausströmen, daß sie ihre irdischen und menschlichen Wurzeln nicht verleugnen.«

Auf dem Hintergrund dieser Kritik sollen die ähnlich kühnen und unannehmbaren Kombinationen von W. B. Kristensen, »De ark van Jahwe« (1933) mit wenigen Sätzen vorgeführt werden.

über Völter bzw. dessen Ansatz ganz allgemein auch Meinhold, Lade, S. 17f., Nachtrag, S. 599f.; Lods, S. 319f.; Marti, Religion d. AT, S. 15f. Scharf im Widerspruch auch Meyer, Israeliten, S. 449: Es gibt »keinen größeren Gegensatz als zwischen dem pantheistischen, in zahllosen Namen und Gestalten auftretenden Mysteriengott der ägyptischen Kultur und dem streng persönlichen Gott der Semiten und speziell Israels ... Wer hier Entlehnungen sucht, kennt weder die ägyptische noch die israelitische Religion.«

217. So Stade, Geschichte, S. 458; Westphal, Wohnstätten, S. 87; Kittel, Geschichte II, S. 66, Anm. 1; Alt, Gott d. Väter, S. 59f. (Begründung: Silo wird in den Vätersagen der Gen nicht erwähnt); Klamroth, S. 19, 26f.; Olmstead, S. 294; Eichrodt, Theologie I, S. 58; Maier, Ladeheiligtum, S. 58; Bright, Geschichte, S. 150; Fohrer, Geschichte, S. 101, 103. Auerbach, Wüste I, S. 96, glaubt präzisieren zu dürfen: Siloheiligtum um 1175 durch den Eliden Pinhas I. gegründet. Zugunsten der israelitischen Herkunft könnte auch der archäologische Befund sprechen, der eine Besiedlung Silos in der Mittelbronze-Zeit und im 13./11. Jhdt. ausweist, für die Spätbronzezeit aber eine Besiedlungslücke erkennen läßt (vgl. Galling, Reallexikon, Sp. 490; Kutsch, Silo, Sp. 35).

218. So in jüngerer Zeit z.B. E. Nielsen, Shechem, S. 317; Brouwer, S. 120; de Vaux, Chérubins, S. 123; Eißfeldt, Sage, S. 135 zögernd; Ross, S. 89f.; W. H. Schmidt, Glaube, S. 90. Vgl. auch unsre Anm. B/257.

219. Geschichte, S. 27.

220. Siehe oben unsre Anm. B/14.

221. Rezension, Sp. 248. Vgl. auch Weidmanns Urteil, S. 87f.

Im Rahmen der Erkenntnis, »dat de antieke volken door een gemeenschappelijk godsdienstig bezit verbonden waren«[222], den jedes Volk auf individuelle und selbständige Weise ausgestaltete, versucht Kristensen einige der vielfältigen Ladeprobleme zu lösen. Die atl Textbasis bilden Ex 25,10–22, ergänzt durch einige andere Stellen aus P, wo die Lade als Thron und Kasten zugleich dargestellt ist[223]. Solche Thronkisten sind in antiken Kulten, vor allem in Ägypten, weitverbreitet (siehe BIII/5). So wird der ägyptische Kult und sein Mythos zum Auslegungshorizont für die atl Ladenachrichten gemacht.

Der äußeren Form nach ist die Lade mit dem ägyptischen Königsthron zu vergleichen. Dieser, identisch mit dem Gottesthron(schemel), da der König der Gott auf Erden ist[224], stellt das Haus der Erde bzw. einen Erdhügel dar und ist ineins Epiphaniestätte und Aufenthaltsort des Gottes bzw. Königs und Hervorbringer des göttlichen Lebens[225]. Der Name der Lade (*'ᵃrôn habbᵉrît* bzw. *'ᵃrôn hāʿedut*) spiegelt die antike, speziell ägyptische Vorstellung von der Erde als dem Sitz des universalen Lebensgesetzes[226]. Die Lade ist das Bild des Ortes, wo die Erde lebt, wo ihr Gesetz seinen Sitz hat und offenbart wird, so daß Lade und Gesetz von altersher untrennbar miteinander verbunden sind. Aus dem Gesetz der Erde ist im Dtn das Gesetz des Mose gemacht[227].

Wie kann aber das Gesetz der Erde eine *bᵉrît* sein? Die Antwort gibt die nach dem mythologischen Schema vom Bund zwischen Horus und Seth[228] gestaltete Erzählung vom kosmischen, das Gesetz der Erde für alles Leben befestigenden Bund[229] zwischen den beiden göttlichen Mächten Jahwe und Erde (Gen 8,21 f.; 9,12 f.); der ursprüngliche Charakter dieser Erzählung (Gen 8 f.) ist durch die nach dem Modell des Sinaibundes betriebene Umgestaltung der dtn Reformer verdeckt worden[230]. Die beiden Gesetzestafeln in der Lade bezeugen die Vorstellung vom Doppelcharakter des in den beiden Bundesgaranten repräsentierten kosmischen Lebens[231].

Die später begreiflicherweise vergessene und den biblischen Schreibern unbewußte Beziehung zwischen Noah- und Jahwe-Lade sieht Kristensen so, »dat het bericht van de ark van Noach de legendarische of mythische formuleering is van de gedachte die in de ark van Jahwe een zichtbare uitbeelding gevonden heeft. In dat geval kan wel de zondvloedmythe met het daarbij ver-

222. S. 37.
223. S. 2f.
224. S. 5f.
225. S. 7–14.
226. S. 16–21. Israel hat an dieser Vorstellung partizipiert, wie der Höhenkult (die *bāmôt* als natürliche Tempel, wo Jahwe als der Gott des auferstehenden Lebens verehrt wird) und die Kades-Überlieferung (Kades trägt als Ort des Rechts und der Rechtsprechung den Namen *ʿên mišpāṭ*, worin sich der Glaube ausdrückt, der Brunnen sei der Botschafter der Unterwelt, wo die heilige Lebensordnung der Erde ihren Sitz hat.) zeigen.
227. S. 21.
228. S. 22f.
229. S. 21f.
230. S. 29f.
231. S. 30–32.

melde verbond een zelfstandige bijdrage bevatten ter opheldering van de beteekenis van de ark van Jahwe«[232].

Aus der spärlichen Gefolgschaft[233], die seinerzeit Völter gefunden hatte, braucht hier als der für unsere weiteren Darstellungen wichtigste nur Richard Hartmann erwähnt zu werden. Er möchte in seiner Arbeit »Zelt und Lade« (1917/18) neben anderem die These begründen, daß die Lade *nur* aus einer bodenständigen Kultur heraus erklärt werden könne[234], sie ein der Mosereligion ursprünglich fremdes Element und also »ihre Verbindung mit dem Jahwekult sekundär«[235] sei. In zurückhaltender Aufnahme der Thesen von Winckler und Völter sieht auch er von mythologischen Zügen in der Josephgeschichte und von den ägyptischen Prozessionsbarken als den nächstliegenden Parallelen her eine Verbindung der Lade mit Ägypten als gegeben an. Mose brachte die Lade von Gen 50,26, das Heiligtum der Josephstämme, aus Ägypten mit und hat sie vielleicht in Kadesch für den Jahwekult adaptiert[236].

Ähnlich hatten schon, allerdings ohne Beziehung zur Mythologie, Renan[237] und J. P. Peters[238] die Anfertigung der Lade – in Gosen (Renan) – als eine Übernahme ägyptischer Prozessionsheiligtümer in die Situation der Nomaden angesehen. Dabei legte allerdings Renan die Lade, wie sie in P beschrieben wird, seinem Vergleich zugrunde[239].

Daß die Lade ursprünglich kein Wanderheiligtum, sondern ein Prozessionsschrein gewesen sei, dafür hat nun R. Hartmann noch zwei besondere Gründe angeführt: Einmal könne die Lade nicht, wie in 1 Sam 6 erzählt wird, auf einem Wagen von Kühen durch die Steppe gezogen werden, sodann sei auch ein

232. S. 32f.

233. Vgl. bes. A. Jeremias, S. 429: den Künstlern habe wohl die Osiris-Tammuz-Lade vor Augen gestanden, auf die Gen 50,26 hinweise. In der gesamten altorientalischen mythologischen Erlösererwartung stelle die Lade als Teil des Thrones den Kasten dar, in dem der zukünftige Retter geborgen werde (Ex 2; Apc 11,19; 12,1ff.). Ähnliche Gedanken wie bei Völter finden sich andeutungsweise auch bei Procksch, Elohimquelle, S. 374.

234. S. 243, vgl. auch S. 237.

235. S. 240.

236. Von einer Adaption der Lade von Gen 50,26 (Ex 13,19) für den Jahwekult unter gleichzeitiger Ausschaltung des mit dieser Lade ursprünglich verbundenen Ahnenkultes haben auch Procksch, Elohimquelle, S. 374 (etwas anders Theologie, S. 96: die alte Lade wird am Sinai durch eine neue ersetzt) und Kriss, S. 30f. gesprochen.

237. I, S. 144–146, 207.

238. Moses, S. 113f., Hebrews, S. 94f., 107f.

239. Geschichtliche Einflüsse aus Ägypten (und Babylonien) auf die Lade nehmen auch Lesêtre, Arche, Sp. 912 (Lade=Imitation des ägypt. naos als sichtbares Zeichen der göttl. Gegenwart im Rahmen bildloser Gottesverehrung); Hylander, S. 289 und Anm. 3; Wardle, S. 158, 218f.; Barrois, S. 432; Lignée, S. 19 und Šanda, Moses, S. 225 an; vgl. auch Kaufmann, S. 239f.

Transport des Heiligtums auf den Schultern von Männern in solchen Verhältnissen unwahrscheinlich[240].

Sehen wir hier von der Qualifikation der Lade als Prozessionsheiligtum ab, so kann die Möglichkeit nicht ganz von der Hand gewiesen werden, daß die Lade irgendwie mit dem Ägyptenaufenthalt von Gruppen der späteren mittelpalästinensischen Stämme in Verbindung steht[241]. Aber die atl Nachrichten darüber sind so spärlich und vage, daß wir hier auf ganz unsichere Kombinationen angewiesen sind. Nur wenn Inhalt und Funktionen der Lade auf eine Kulturlandherkunft dieses Heiligtums hinweisen, könnte die Möglichkeit, es stamme aus Ägypten, ernsthaft in Betracht kommen.

Wir wenden uns nun denjenigen Forschern zu, die unabhängig von mythologischen Erklärungsversuchen, aber gelegentlich in Anknüpfung an die Textbeobachtungen Hartmanns die These verfochten haben, die Lade stamme aus Kanaan.

b) Kanaan als Heimat der Lade

Neben einer in der Regel kritischeren Prüfung der atl Traditionen ist die starke Heranziehung archäologischen Materials das wesentliche Kennzeichen der Arbeit der nun zu nennenden Autoren. Wenn in dem hier abgesteckten weiteren Rahmen Greßmann[242] und Mowinckel[243] des näheren durch phönizische Architektur vermittelte ägyptische, Dibelius[244] und Hehn[245] dagegen babylonische Einflüsse auf die Lade wahrnehmen wollen, so zeigt das an, daß man ›kanaanäisch‹ nicht zu exklusiv verstehen darf, war doch Kanaan als das große Durchgangsland ein Sammelbecken verschiedener Kulturen, die sich hier mischten. Zusammenfassend nennen wir im folgenden die wesentlichen Argumente, die Westphal, Greßmann und Mowinckel, Arnold, Galling, vRad, May, E. Nielsen, Widengren u. v. a. seit der Dissertation von Martin Dibelius, »Die Lade Jahves« (1906), beigebracht haben:

240. S. 236–239. Das heißt natürlich nicht, daß die Lade nicht auch auf Wanderungen durch die Steppe mitgeschleppt werden konnte.

241. Vgl. B II/2b; III/3.

242. Lade, S. 72. Hier stehen wir am Ende des langen Weges, den Greßmann von seinem Urteil: »Die Lade Jahves war das Wanderheiligtum eines Wandervolkes« (Heiligtümer, Sp. 2043) über die Sinai- und Midianiterthese zurückgelegt hat. Er hält auch 1920 (Lade, S. 70) noch die These von der Midianiterherkunft der Lade nicht für ausgeschlossen, wenn auch die in B II/3b unter (6) und (7) genannten Erwägungen ein solches Urteil als sehr unwahrscheinlich erscheinen lassen. Daß Mose die Lade am Sinai hergestellt haben soll, ist dagegen nach dem Gesamtergebnis der Abhandlung von 1920 eine falsche Rückspiegelung aus der Zeit des Kulturlandlebens in die Situation der Wanderung.

243. Jahwäkultus, S. 258–260, wo er sich ausdrücklich im Gefolge Greßmanns befindet.

244. S. 116–119 mit M. Weber (S. 169) im Gefolge: Die Lade ist ein kosmischer Thron.

245. S. 255f. und Anm. 2: Die Lade ist analog den babylonischen Götterschränken der Träger der kosmisch-universalistischen Idee, der Gott sei der Weltenherrscher; vgl. Jos 3,13.

1. Der atl Textbestand für die Annahme einer vorkanaanäischen Herkunft der Lade ist äußerst dürftig. Die beiden einzigen vordtn Pentateuchstellen, Num 10,33 ff. und 14,44, bieten, wenn man sie nicht überhaupt für eine Interpolation hält und so als historische Zeugnisse für die frühe Zeit ausschaltet[246], so verschwindend wenig, daß sie nur in Verbindung mit anderen Belegen etwas über die Herkunft der Lade aussagen können. Diese Belege aber fehlen, da Jos 7,6 und 8,33 späte Zusätze sind und im Urbestand von Jos 3 f. 6 eine Erwähnung der Lade fehlt[247].

2. Wichtig ist ein argumentum e silentio: Daß die Lade in Ex 17,8–16; Num 21; Jos 8.10 und Ri 4 f. nicht erwähnt wird, wiegt schwer. Ganz allgemein ist es verwunderlich, daß J und E die in der damaligen Zeit so berühmte Lade nicht in die Wüstenzeit zurückverlegen[248].

3. Zur Herstellung der Lade gehören gewisse technische Fähigkeiten, die wiederum einen gewissen Kulturstand voraussetzen. Diese bei nomadisierenden Gruppen anzunehmen, ist zwar nicht unmöglich, aber doch wenig wahrscheinlich[249]. Die Ausstattung der Lade mit Gold und die Verbindung mit Kapporet und Keruben paßt schlecht zur Wüstensituation[250].

246. So Westphal, Wohnstätten, S. 55–57; Leslie, S. 122; von Rad, Zelt und Lade, S. 119 f., obwohl er auf S. 115 sagt, die Sprüche Num 10,35 f. gehörten »zum ältesten ..., was wir an Aussagen über die Lade haben«. Ob sie nicht trotz der Isolation im Kontext in vorkanaanäische Zeit zurückweisen könnten, prüft von Rad nicht. Vor allem muß aber darauf hingewiesen werden, daß von Rad über Jos 3 f. 6 kein Wort verliert, wodurch natürlich seine These von vornherein an Gewicht verliert. Arnold, S. 139 hält beide Num-Stellen für späte Rückspiegelungen aus der Zeit nach Saul und David.

247. Dibelius leugnet S. 31 f., 112 f. den Quellenwert von Jos 3 f. 6, da sich die Landnahme nicht kriegerisch vollzogen habe. Für die Lade seien diese Texte nur insofern interessant, als sie die Anschauungen aus der Zeit der Entstehung der Erzählungen widerspiegeln. Westphal, Wohnstätten, S. 58 f. hält im Anschluß an die Exegesen Steuernagels (vgl. oben B II/1) alle Erwähnungen der Lade in Jos 3 f. 6 für nicht ursprünglich. Auch Kutsch, Lade, Sp. 198 hält die beiden Num-Stellen wie auch die von Morgenstern beigebrachten arabischen Parallelen (vgl. B II/2d) für unzureichend, um die These von der Wüstenherkunft der Lade zu stützen, geht aber auf Jos 3 f. 6 nicht ein. Leslie, S. 122 hält ebenfalls die Erwähnungen der Lade für späte Rückspiegelungen, da die Lade in Ri 1 fehle. E. Nielsen, Shechem, S. 320 und Anm. 1: Die Lade erscheint erstmals in einem echt historischen Kontext 1 Sam 1–4; kurz negativ auch May, Joshua, S. 292, 294.

248. Westphal, Wohnstätten, S. 57; ein ähnlicher Gedanke bei Hoffmann u. Greßmann, S. 86.

249. Dibelius, S. 115 und Anm. 1.

250. Greßmann, Lade, S. 1–17, ganz an P orientiert; die von P als Vorbild gewählte Lade ist die von Silo (S. 68, ebenso Geschichtsschreibung, 2. Aufl., S. 23, 211); Galling, Lade, Sp. 1450 (nicht ganz deutlich wird hier die Herkunft der Lade. Die Benennung ›*'arôn habb^erît*‹ sowie die Kapporet mit den Keruben stammen erst aus dem Kulturland, da sie die Tempelsituation voraussetzen. Ist der Holzkasten aber schon älter?); Mowinckel, Jahwäkultus, S. 265; May, Ark, S. 221.

4. Die in 1 Sam 3–6 häufig gebrauchte und wohl ursprüngliche Bezeichnung der Lade: *'arôn (hā)'elohîm*, läßt an kanaanäische Herkunft dieses Heiligtums denken[251]. Zudem scheint 2 Sam 6,2 auf eine Art Umtaufe und Besitzwechsel der Lade anzuspielen, wie in neuerer Zeit vor allem Galling[252] mit reichem atl Textmaterial dargelegt hat. Die Lade wird dem »Jahwe Zebaoth Kerubenthroner« übereignet. Dieser Akt in Verbindung mit dem ursprünglichen Namen der Lade spricht gegen eine genuine Verbindung des Heiligtums mit Jahwe.

5. Die Lade ist ihrem Wesen nach ein Prozessionsheiligtum, das einen Tempel voraussetzt[253] und von ausgewählten Trägern transportiert wird[254].

6. Jedes größere Heiligtum mit einer geweihten Priesterschaft hatte seine eigene Lade, d.h. es gab mehrere Laden in Israel[255].

7. Die – gemäß (6) – bedeutendste Lade stand im Tempel von Silo, einem Heiligtum des kanaanäischen El-Elyon –[256] oder Baal-Kultes (vgl. Ri 21,19ff.) und barg als Symbol(e) der Fruchtbarkeit ein (oder zwei) Stierbild(er)[257] oder eine bronzene Schlange (2 Kön 18,4)[258]. Auch andere Symptome kanaanäischer

251. Dibelius, S. 14f., 116; Westphal, Wohnstätten, S. 87; Arnold, S. 33, 132f.; Hoffmann und Greßmann, S. 89; von Rad, Zelt und Lade, S. 120f.; Galling, Ausrufung, Sp. 69; Kutsch, Lade, Sp. 198; Widengren, S. 229.

252. Ausrufung, Sp. 69, zuvor schon Lade, Sp. 1449; außerdem Dibelius, S. 24f., 116; Westphal, Wohnstätten, S. 87; Arnold, S. 59–61 (in 2 Sam 6,2 liege ein identifizierender Relativsatz vor, der als solcher die Existenz mehrerer Laden beweise, vgl. Exkurs in B IV/3); von Rad, Zelt und Lade, S. 121; Kutsch, Lade, Sp. 198. Eine Sonderstellung nimmt in diesem Zusammenhang Hylander (S. 278f., 284) ein, der in der von David nach Jerusalem gebrachten Lade nicht das Heiligtum von Silo, sondern einen Kultgegenstand aus dem Tempel von Gath sieht, den David als Beutestück aus dem Philisterland mitgenommen habe (2 Sam 5,21). Diese Lade wurde umbenannt, wie es 2 Sam 6,2 mitteilt; vgl. dazu auch den Exkurs in B IV/3.

253. Greßmann, Lade, S. 4f., 70 mit R. Hartmann, S. 236f.; Mowinckel, Psalmenstudien, S. 332, Jahwäkultus, S. 260; Leslie, S. 123; E. Nielsen, Reflections, S. 63ff.

254. Widengren, S. 229.

255. Arnold, S. 26f., 32 u.ö.; unabhängig davon (Lade, S. 29, Anm. 42) Greßmann, Lade, S. 34f. (vgl. dazu unsre Anm. B/250); Mowinckel, Décalogue, S. 67, Jahwäkultus, S. 260; May, Ark, S. 218f.; Widengren, S. 237: *die* Lade zu ungewisser Zeit (S. 232) von einem kanaan. Heiligtum im Bereich der Südstämme übernommen.

256. E. Nielsen, Shechem, S. 317, 320 und Anm. 1 (Silo als Heimat der Lade), auch Reflections, S. 64f. Ähnlich wohl auch Greßmann (siehe oben unsre Anm. B/250) und Hoffmann und Greßmann, S. 88.

257. Greßmann, Lade, S. 22ff., 44, 64f.; Hoffmann und Greßmann, S. 88. Zur Begründung der kanaanäischen Herkunft des Ladetempels in Silo wird angeführt, daß es in der Gen von Silo keine Lokalsage gibt, Silo folglich keine alte Kultstätte der Israeliten sei (siehe Anm. B/218); vgl. die entgegengesetzte Folgerung bei A. Alt u.a. (Anm. B/217).

258. Vgl. dazu zurückhaltend (im Gefolge von Kennett, S. 791f.) May, Ark, S. 226, der auch die beiden säugenden Kühe als einen Hinweis auf die Verbindung der Lade mit dem Gott der Fruchtbarkeit verstehen möchte.

Religiosität treten in Verbindung mit der Lade auf: die Lampe, das Inkubationsorakel (1 Sam 3,3), Davids Tanz vor der Lade (2 Sam 6,14.20)[259].

8. Archäologische Parallelen, auf die vor allem May seine These gründet, lehren die Lade als einen »miniature temple« verstehen, in dem die Gottheit saß oder wohnte[260].

Viele Gedanken aus dem Voranstehenden zusammenfassend, betont Dibelius[261], der Gott der Lade sei Tempelgott und die Lade Kultgerät, und wie die meisten anderen Kultgeräte von den Kannaanäern übernommen wurden, so liege das auch bei der Lade nahe. Die mit der Lade verbundene Vorstellung vom wohnenden, präsenten Gott ist für vonRad[262] das Hauptargument für die Herkunft aus dem Kulturland. Dies unterstreicht Kuschke[263] seinerseits noch

Diese säugenden Kühe als universal gültiges Symbol der Großen Muttergottheit (S. 39) dienen neben zahlreichen anderen kultischen Nachrichten der Lade-Erzählung sowie Form (S. 22ff.: Die Lade ist ebenso wie die Kulthöhle oder das Gotteshaus zu verstehen als der archetypische Raum des Großen Weiblichen) und Inhalt (S. 27: Krug mit Manna und Aarons-Stab als Symbole des Weiblichen und Männlichen) der Lade Georg von Gynz-Rekowski als wesentliche Elemente seiner Interpretation des atl Gottesbildes. Diese Interpretation weiß sich der Gedankenwelt C. G. Jungs eng verpflichtet, wonach das Gottesbild stets die Ganzheit, das Männliche und das Weibliche umschließend, repräsentiert. Die Entwicklung des atl Gottesbildes spiegelt sich in dem, was das AT über die Lade: ihr Wesen, ihre Geschichte, den mit ihr verbundenen Kult und den an ihr haftenden Gottesnamen, zu sagen hat. Reichhaltiges biblisches Textmaterial und ähnlich umfangreiche religionsgeschichtliche und -psychologische Zeugnisse dienen der Begründung der These, die Lade sei das kultische Zeugnis für die Anima im Gottesbild, für die Große Muttergottheit, die vitale Ordnung des Empfangens und Gebärens. »Diese vitale Lebensordnung und Lebensfülle ist kultisch mit der Lade verbunden, von dieser in sakraler Ordnung repräsentiert. Die numinose Kraft des Weiblichen hat in der Lade ihr Gottesbild« (S. 42). Diese Anima-Seite wird im Laufe der geschichtlichen Entwicklung der israelitischen Religion, vor allem unter der Verkündigung der Propheten, zugunsten des in imponierender Exklusivität herausgekehrten Animus Geist-Vater verdrängt. Erst später und am Rande des orthodoxen Judentums lebt sie in der Gestalt des Dionysos-Sabazios wieder auf und läßt von daher auch das ursprüngliche Profil des Jahwe Zebaoth als des Sohn-Geliebten der Großen Muttergottheit erkennen (S. 56f.).

259. vRad, Zelt und Lade, S. 121.

260. So schon Arnold, S. 133; nach ihm May, Ark, S. 215ff., Joshua, S. 292 mit entsprechender Übersetzung der Formel *jošeb hakkerubîm*: »the inhabitant (od. occupant) of the cherubim« (Ark, S. 221); Pfeiffer, Religion, S. 81; Lignée, S. 19. Sehr vorsichtig und ohne Konsequenzen für die Herkunft der Lade zu ziehen, hatte 1918 O. Weber (S. 378, 386, 389) einen ähnlichen Gedanken zur Diskussion gestellt: Die Lade gehört hinein in die Kategorie der über den ganzen Alten Orient verbreiteten Kultgeräte, die als oft kastenförmige Häuser das numen praesens einschließen, also als Behausung der Gottheit dienen.

261. S. 14, 115.

262. Zelt und Lade, S. 123.

263. S. 83, Anm. 54; hält von Rads Argumente für »überzeugend«.

mit dem Hinweis, daß der mit der Lade verknüpfte Wohngedanke in der Zeit vor der Landnahme terminologisch nicht belegt sei.

Außer den im Zusammenhang mit diesen Argumenten genannten Forschern haben noch eine Reihe anderer mehr oder weniger bestimmt das Kulturland als Ursprungsort des israelitischen Ladeheiligtums angenommen: Hölscher[264], Lods[265], Ringgren[266], van den Born[267], wohl auch Winnett[268], Koch[269] u. a.

Unter allen diesen nimmt nun Johann Maier eine Sonderstellung ein, da er zum einen die Herkunft der Lade aus der Steppe leugnet, zum anderen aber doch als das Wahrscheinlichste israelitische Herkunft annehmen möchte. Für die Leugnung der Existenz der Lade vor der Landnahme sind die ausführlichen Einzelanalysen von Num 10,33 ff.; 14,44 und Jos 3 f. 6[270] ausschlaggebend, mit denen wir uns oben (BII/1) näher befaßt haben. Erstmals in einem historisch glaubwürdigen literarischen Zusammenhang tritt die Lade in 1 Sam 3,3 auf, gehört also in das genuin israelitische Heiligtum von Silo[271], das als Zentrum eines antiphilisteischen Stämmebundes überregionale Bedeutung gewann. Daselbst könnte die Lade als Behälter für das Bundesdokument oder -symbol dieser Koalition angefertigt worden sein[272].

Gehen wir diese Argumente durch, die für eine Herkunft der Lade aus dem Kulturland ins Feld geführt werden, dann wird sich schon bei einer flüchtigen Durchsicht zeigen, daß sie von sehr unterschiedlichem Gewicht sind. Was (1) und Maiers These angeht, ist bereits bei der Besprechung der genannten Texte (BII/1) und in den Erwägungen über die Wüstenherkunft der Lade (BII/2) das Wichtigste gesagt worden. Auf (5) und (6) werden wir ausführlicher zu sprechen kommen, wenn wir über die Funktionen der Lade handeln (BIV/2.3). Doch sei schon vorweg darauf hingewiesen, daß die These von einer Vielzahl von Laden im Blick auf den atl Text auf äußerst schwachen Beinen steht und daß es, zumindest für die Zeit vor der Überführung der Lade nach Jerusalem, auch keinen eindeutigen Beleg für die andere These gibt, die Lade sei ihrem Wesen nach ein Prozessionsheiligtum gewesen. 1 Sam 6, worauf sich R. Hartmann und seine Nachfolger stützen, setzt doch wohl eine außergewöhnliche Situation voraus, und auch aus Jos 3 f. geht, falls hier eine gottesdienstliche Handlung als Sitz im Leben für die Ausgestaltung dieser Tradition verantwortlich ist, nichts über eine Verwendung der

264. Religion, S. 22, wo man indes fragen muß, in welchem Zusammenhang mit diesem Urteil über die Herkunft der Lade der Hinweis auf den arabischen Steingötzen Jaghuth steht, der wie die Lade mit in den Krieg zog, vgl. dazu Wellhausen, Reste, S. 20 f.

265. S. 425, 429.

266. S. 35 vorsichtig.

267. Sp. 1008 vorsichtig.

268. S. 93, 140, 146, der das Zelt als das einzige Heiligtum der Israeliten in der Wüstenzeit betrachtet, die Lade erst im Dtn aus Abneigung gegen das von einem Nichtleviten (Ex 33,11) bediente Zeltheiligtum aufkommen sieht. Aber hier sind sowohl die Vorgeschichte Israels als auch die Ladenachrichten in Jos 3 f. außer acht gelassen.

269. Tod, S. 111.

270. Ladeheiligtum, S. 4–41.

271. Ladeheiligtum, S. 58 und unsre Anm. B/217 f.

272. Ladeheiligtum, S. 58 f., vgl. dazu B III/6.

Lade bei Prozessionen hervor[273]. Und wenn man mit R. Hartmann[274] neben dem Kuhwagen auch menschliche Träger als Transporter der Lade in der Steppe für unwahrscheinlich hält, so käme immerhin noch der Esel als Lasttier der israelitischen Kleinviehnomaden in Frage[275]. Die Lade wird auf die Art transportiert worden sein wie andere Lasten auch. Ad (3) ist darauf hinzuweisen, daß man sicher nicht die Lade von P als Maßstab nehmen darf, wie es Greßmann u.a.[276] tun. Geben die alten Traditionen und D sowie die Situation im Debir des Salomonischen Tempels keine Veranlassung, vor allem dann nicht, wenn sich die Lücke-These als unbegründet erwiesen hat, sich die Lade anders als einen einfachen hölzernen Kasten ohne Keruben vorzustellen, so ist auch der Streit um das historisch Wahrscheinliche[277] oder das Geschichtsmögliche[278] gegenstandslos. Denn daß die israelitischen Kleinviehnomaden die Fähigkeiten zur Herstellung eines solchen Kastens hatten, ist ganz selbstverständlich anzunehmen. Überhaupt muß man sich generell freimachen von der Anschauung, die offenbar viele Befürworter der Kulturlandherkunft der Lade heimlich oder offen in ihrem Urteil bestimmt, daß gegenüber der reichen Kultur der Seßhaften die Nomaden kulturarm oder gar kulturlos gewesen wären. Die Kleinviehnomaden haben in der jährlichen Trockenzeit regelmäßig ihre Weidegründe im oder am Rande vom Kulturland aufsuchen müssen, so daß eine Berührung mit der kanaanäischen Kultur ganz selbstverständlich war. Und den Gruppen der späteren mittelpalästinensischen Stämme, die jahrelang in Ägypten waren, sind erst recht einige technische Fähigkeiten zuzutrauen, die zwar sicher nicht ausreichten, einen Prachtbau wie die priesterschriftliche Stiftshütte zu erstellen, aber die Anfertigung einer einfachen Lade kein Problem sein ließen[279]. Ad (4) ist das bereits oben (BII/2b) zu Fohrer Gesagte zu vergleichen. Auffallen muß auch, daß einige Forscher[280] in ihrer Argumentation gar nicht auf Jos 3 f. eingehen. Wenn zudem Dibelius[281] noch meint, die Jugendgeschichte Samuels kenne den Namen ›Jahwelade‹ nicht, so ist dieses Argument doch damit erledigt, daß in der fraglichen Tradition überhaupt nur einmal (1 Sam 3,3) von der Lade die Rede ist.

Daß es sich in 2 Sam 6,2 um eine Neubenennung der Lade handelt, die als ein rechtlicher Akt der Inbesitzgabe, der Übereignung zu verstehen ist, wird mit guten Gründen seit langem angenommen. So hat bereits Kautzsch[282] erkannt, daß die nach NN genannte Sache oder Person zu NN in einem Verhältnis der Unterordnung und Zugehörigkeit, des Eigentums, stehe. S. R. Driver[283] hat dazu besonders auf 2 Sam 12,28 hingewiesen. Außer den bereits oben[284] genannten Autoren haben dieser These u.a. Kraetzschmar[285], Thenius-Löhr[286], Eißfeldt[287] und Maier[288] zugestimmt. Sie beruht auf einer recht breiten Textbasis[289]. Im Blick

273. Auch bei den von Morgenstern u.a beschriebenen arabischen Wanderheiligtümern ist die Verwendung bei Prozessionen nur eine und sicher nicht die wesentliche Funktion.

274. S. 236f.

275. Vgl. zuletzt Fohrer, Geschichte, S. 15.

276. Vgl. dazu B III/4.5.

277. Dibelius, S. 115 und Anm. 1.

278. Buber, Moses, S. 187.

279. Vgl. dazu etwa Bernhardt, Gott und Bild, S. 97f.; was er zu Greßmanns (und Mowinckels) These von der Bildlosigkeit der Nomadenreligion sagt, gilt sinngemäß auch für die Lade.

280. Z.B. von Rad und Kutsch.

281. S. 116.

282. Bedeutung, S. 18f., ebenso Zebaoth II, S. 623.

283. Notes, S. 203, 226.

284. Vgl. unsre Anm. B/252.

285. S. 210.

286. S. 140.

287. Silo, S. 143f.

288. Ladeheiligtum, S. 49, Anm. 72.

darauf verlieren die Bestreitungen vonseiten Weisers[290], Beyerlins[291] und Clements'[292] ihre Durchschlagskraft; denn die für die Gegenthese: daß die Namensnennung ihren Platz in der Anbetung bzw. in der Kulttheophanie (Akt der Selbstprädikation) habe, beigebrachten Textbelege[293] bringen die hier zur Diskussion stehende Formel überhaupt nicht und gehen zudem in eine ganz andere Aussagerichtung.

Ebenso reicht wohl auch die These A. B. Ehrlichs[294], aufgenommen von Seeligmann[295] und Smend[296], nicht zur Bestreitung aus, derzufolge in 2 Sam 6,2b nur zu lesen sei: *'ᵃšær niqrā' šām*, alles andere gestrichen und das *niqrā'* gemäß 2 Sam 1,6; 18,19 und 20,1 verstanden werden müsse[297] in der Bedeutung »zufällig –, von ungefähr sein«. Der jetzige Text habe seine Wurzel in einem Mißverständnis des ursprünglichen Bestandes.

Dem steht aber einmal die auch sonst bezeugte Wendung *niqrā šem 'al* entgegen, selbst wenn sie hier durch die Länge der feierlichen Namensnennung etwas überfüllt erscheint; sodann auch die bis auf das erste *šm* einwandfreie Bezeugung des M-Textes durch die LXX.

Halten wir also an der These von einem rechtlichen Akt einer Übereignung der Lade an den genannten Gott fest, so ist darin doch nicht unbedingt die Annahme vorisraelitischer Kulturland-Herkunft der Lade eingeschlossen. Auf Grund der beiden Numeri-Stellen 10,35 f. und 14,44 sowie Jos 3 f. ist hier eher an einen Akt der Umbenennung zu denken; er gründet darin, daß die Lade in und seit Silo dem durch die neuen Epitheta *(jhwh) ṣᵉbā'ôt jošeb hakkᵉrubîm* ausgezeichneten Jahwe gehörte[298]. Etliche der obengenannten Textstellen sind auch ohne den speziellen Akt eines Eigentums*wechsels* zu verstehen[299]. Sie stellen eine Eigentumsdeklaration dar, wobei der Eigentümer von Anfang an derselbe ist. Müßig erscheint in diesem Zusammenhang schließlich die gegenüber Kautzsch angebrachte Differenzierung Arnolds[300], daß der Relativsatz in 2 Sam 6,2 nicht im Sinn eines Zustandes, sondern eines Ereignisses verstanden werden müsse. Sicher wird doch das in Silo stattgehabte Ereignis der Umbenennung der Lade ein dauerndes Verhältnis und damit einen Zustand begründet haben.

Zu den Argumenten unter (7) ist wieder auf unsre Textbehandlungen (BII/1) zu verweisen, die Silo als Heimat der Lade kaum bestätigen können. Ferner gibt es für die Annahme, in der Lade habe ein Bild als Fruchtbarkeitssymbol gelegen, in den atl Texten keinen Beleg (siehe BIII/4). Daß kanaanäische Kultelemente mit Silo und der Lade verbunden sind, besagt nichts für die kannaanäische Herkunft der Lade, bezeugt indes, daß die Israeliten, wie auch sonst in vielfältiger Weise, kultische Bräuche und Einrichtungen der Kulturlandbewohner adaptiert haben (vgl. für Silo z.B. Ri 21,19ff.).

289. Vgl. die Stellen Dtn 28,10; 1 Kön 8,43; Jes 4,1; 63,19; Jer 7,10f. 14.30; 14,9; 15,16; 25,29; 32,34; 34,15; Am 9,12; Dan 9,18 f.; Ps 49,12b text. emend.; 2 Chr 7,14.

290. I, S. 19 und Nachtrag zu Bd. I. 291. S. 157 f.

292. S. 33; vgl. auch Hertzberg, Samuel, S. 225.

293. Ex 20,2.7.24; 34,5; Num 6,22ff.; Ps 24,8.10; 50,7; 75,2; 81,11.

294. III, S. 286. 295. S. 204 f. 296. Jahwekrieg, S. 94.

297. Diese Texte nennt Seeligmann über die von Ehrlich herangezogene, weniger deutliche Stelle Dtn 22,6 hinaus.

298. Vgl. zu den beiden Epitheta *(jhwh) ṣᵉbā'ôt* und *jošeb hakkᵉrubîm* die Exkurse in B IV/1 und III/5.

299. Vgl. bes. Schreiner, S. 41; so hat im Blick auf die etwa den Tempel und das Volk Israel betreffenden Stellen auch Beyerlin, S. 157, Anm. 8 gegen Galling ein Stück weit recht.

300. S. 61.

Auch die unter (8) genannten archäologischen ›Parallelen‹ besagen nichts für eine Kulturlandherkunft der Lade, da man methodisch nicht von der P-Darstellung ausgehen darf, wie es, wenigstens teilweise, May u.a. tun. Auf oder an der Lade gab es dem einhelligen Schweigen der gesamten vorpriesterschriftlichen Überlieferung zufolge keine Keruben, folglich fällt auch das Argument mit der Wendung[301] *jošeb hakk^erubîm*, wie immer man sie übersetzen und wie immer die Beziehung der selbständigen Keruben zur Lade des näheren gewesen sein mag (vgl. Exkurs zu BIII/5), dahin. Daß das von von Rad angeführte Hauptbedenken nichts gegen vorkanaanäische Herkunft der Lade beweist, ergibt sich aus den Ausführungen des folgenden Kapitels (BIII) unserer Darstellung[302]. Das Fehlen der *šākan*-Terminologie im Zusammenhang mit der Lade (Kuschke) besagt schließlich auch nicht viel, da die mit *šākan* angezeigte Sache: die Gegenwart der Gottheit in bzw. bei der Lade, eindeutig bezeugt ist.

In der Tat auffällig und von einigem Gewicht ist der unter (2) aufgeführte Sachverhalt. Man wird aber hier doch entgegnen dürfen, daß die Lade immerhin in Num 10,33ff.; 14,44 innerhalb der alten Quellen kurz erwähnt wird (siehe BII/1). Durch ihre Einstellung in den Tempel Salomos erhielt sie ihre »ehrenvolle Emeritierung«[303]; sie trat ihre Bedeutung an den Tempel ab und wurde allmählich entbehrlich, so daß man sich fragen muß, ob sie zur Zeit von J und E wirklich (noch) so berühmt war. Das Schweigen der alten Quellen kann ja auch dadurch bedingt sein, daß keine speziellen Ladetraditionen aus der Zeit der Wüstenwanderung vorlagen bzw. daß die Lade zunächst nur kleinen Gruppen des späteren Israel gehörte, deren Traditionen nur spurenweise in die großen Überlieferungen von Ex-Jos eingingen. Von daher könnte auch das Fehlen der Lade in Num 21; Ex 17 und Jos 10 historisch und überlieferungsgeschichtlich erklärt werden.

Für Jos 8 ist kein Grund ersichtlich, weshalb die Lade hier erwähnt werden sollte[304]. Demgegenüber bleibt das Schweigen von Ri 4f. über das Ladeheiligtum ein echtes Problem, für dessen Lösung sich in der wissenschaftlichen Literatur keine überzeugenden Argumente finden[305].

301. Vgl. unsre Anm. B/260.
302. So jüngst gegen von Rad auch McKane, S. 76.
303. J. Jeremias, S. 186, mit Eißfeldt.
304. Vgl. Noth, Josua, S. 47ff.
305. Ist die Lade nicht erwähnt, weil sie kein Heiligtum war, das man mit in den Krieg zu nehmen pflegte, vgl. 1 Sam 4,7? Aber wie verhält sich das zu Num 10,35f.; 14,44? Oder steht die Lade doch im Hintergrund der Ereignisse von Ri 4f.? So hat Eißfeldt, Stierbild, S. 192, Anm. 2 von S. 191, auf den sich Zobel, Stammesspruch, S. 110 beruft, gefragt, ob nicht in Ri 5,23 die Anwesenheit der Lade vorausgesetzt sei, worauf die Erwähnung des Engels Jahwes und dessen Orakelweisung hindeuten könnten. Aber es müßte gezeigt werden, wieso dies *hier* ein positives Indiz für die Gegenwart der Lade sein kann, da sich sonst eine Verbindung von Engel (mit Orakelerteilung) und Lade nicht erweisen läßt. Helewa (S. 52f., Anm. 183) erklärt das Nichterwähntsein der Lade – analog arabischen Bräuchen (vgl. BII/2d) – damit, daß die Südstämme nur aus Sympathie den Nordstämmen Israels beigestanden hätten, ohne selbst in ihrer Existenz bedroht gewesen zu sein. Deshalb hätten sie die in ihrem Bereich stehende Lade nicht mit in den Kampf genommen. Oder war eine Erwähnung der Lade unnötig, weil man doch um ihre Anwesenheit wußte, die selbstverständlich war? So argumentiert z.B. Seeber, S. 150. Vgl. dazu einen ähnlichen, in größerem Zussmmenhang geäußerten Gedanken von Noth, System, S. 64f. und von Smend, Jahwekrieg, S. 22: »Wovon wir nichts

Fassen wir die in BII angestellten Überlegungen zusammen, so behält, will man nicht bei einem »non liquet«[306] stehenbleiben, trotz der Verlegenheit im Blick auf Ri 4f. die These von der Herkunft der Lade aus dem Bereich des Nomadenlebens die besseren, vor allem durch deutliche Aussagen atl Texte gestützten Argumente auf ihrer Seite. Sie läßt sich auf Grund von Jos 3 f. dahingehend präzisieren, daß Gruppen der späteren mittelpalästinensischen Stämme die Lade als ihr Heiligtum mitgebracht haben. Religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial aus dem Bereich der syrisch-arabischen Steppen- und Wüstenbewohner vermag dieses Urteil bis zu einem gewissen Grade nachträglich zu stützen.

III. Der Inhalt der Lade und das (damit verbundene) Verhältnis von Gottheit und Lade

Die mit der Wellhausenschen Hypothese verbundene Einschätzung von P und die dadurch erst in vollem Umfang notwendig und sinnvoll gemachte geschichtliche Betrachtung der atl Zeugnisse ergab, daß die Vorstellungen von der Lade innerhalb des AT nicht einheitlich sind. Ließ sich bisher im Blick auf die Herkunft der Lade auch noch im großen ein gewisser Consensus zwischen D und P – Herkunft vom Sinai bezeugt – auf der einen und der vordtn Überlieferung – Herkunft aus der Zeit vor der Landnahme – auf der anderen Seite dergestalt erzielen, daß die Lade aus der Zeit der vorkanaanäischen Existenz »Israels« stammt, so stellen sich nun noch zahlreiche neue Probleme, wenn wir nach dem Inhalt, den damit mehr oder weniger direkt zusammenhängenden theologischen Vorstellungen und schließlich den Funktionen der Lade fragen. Alle diese Einzelfragen sind eng miteinander verknüpft und lassen damit schwierige Sachprobleme entstehen.

Wir haben davon auszugehen, daß uns die ältesten Quellen nichts über Inhalt, Aussehen und terminologisch präzise auch nichts über die Art der Verbindung Gottes mit der Lade sagen. Dies macht es unumgänglich, auf indirektem Wege zu Lösungen zu kommen, die darum nicht mehr als hypothetischen Charakter tragen können. In jedem Fall ist es aber nach den Erkenntnissen der kritischen Forschung methodisch unsachgemäß, stillschweigend oder in Form eines ausdrücklichen Grundsatzes[307] Ex 25,10–22 (P) zur Ausgangsbasis eines Lösungsversuches zu machen. Wo dies geschieht, da entsteht ein Bild, das sich mit den Nachrichten der alten Quellen schwerlich vereinbaren läßt.

erfahren, das ist das Statische neben dem Dynamischen, das Dauernde neben dem Einmaligen, schärfer gesagt, das Institutionelle«; denn das Regelmäßige braucht wegen seiner Selbstverständlichkeit nicht erwähnt und beschrieben zu werden.

306. Jüngst Brongers, S. 27.

307. So z.B. bei Dürr, S. 25.

Bei der Lösung der durch oft unzureichendes Textmaterial mitbedingten Probleme ist es interessant zu beobachten, wie in hohem Maße Vorstellungsgehalte antiker Kulte von außerhalb an das AT herangetragen und in ihrem Licht die atl Befunde gedeutet werden. Seien es die heiligen Kisten und die damit verbundene altsemitische Steinverehrung, seien es die weit verbreiteten Phänomene leerer tragbarer Götterthrone oder der als Prozessionsheiligtümer verwendeten Götterbarken, sei es schließlich die im ägyptischen und hethitischen Bereich besonders gepflegte Sitte, Urkunden in Behältern vor oder unter einem Gottesthron aufzustellen – dies ist bei aller Verschiedenartigkeit der Probleme und Unterschiedlichkeit der Standpunkte der einzelnen Forscher doch ein verbindendes Element, daß solches archäologisches und religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial in erheblichem Umfang herangezogen wird.

Wenden wir uns nun zunächst dem Fragenkomplex zu, der auch forschungsgeschichtlich als erster in das Blickfeld trat: dem Inhalt der Lade und der Frage, wie von ihm her das Verhältnis der Gottheit zur Lade bestimmt werden kann.

1. Bestreitung der These von den Gesetzestafeln als Ladeinhalt

Durch alle Traditionen des AT hindurch wird die Lade als ein *'ᵃrôn*, eine Kiste, Truhe bezeichnet. Diese Bezeichnung deutet darauf hin, daß die Lade als Behälter für etwas bestimmt gewesen ist[308]. Dementsprechend bezeugen auch D und P übereinstimmend, daß die Lade zwei Steintafeln mit dem Gesetz vom Sinai enthalten habe. Wo die Wellhausensche Quellentheorie abgelehnt wurde, hielt man an diesem, junger atl und theologischer Tradition entsprechenden Bild fest[309]. Aber einer geschichtlichen Betrachtung der atl Zeugnisse konnte nicht verborgen bleiben, daß von einem solchen Inhalt die alten Traditionen nicht nur nichts sagen, sondern ihm sogar indirekt widersprechen. Eine Reihe von Argumenten läßt sich im Blick auf den ursprünglichen Inhalt für eine Ablehnung der dtn Tradition anführen.

Zunächst ist festzustellen, daß der vordtn Traditionsbestand zwar die Lade und die Gesetzestafeln, aber keine Verbindung beider kennt. Man sollte überdies meinen, daß die Lade gegebenenfalls da erscheint, wo es um Bund und Gesetz geht: in der JE-Sinaiperikope, in Jos 24 und in dem alte Überlieferung bewahrenden Text Dtn 27. Aber nirgends ist hier von der Lade die Rede.

308. Vgl. den entsprechenden Sprachgebrauch in Gen 50,26; 2 Kön 12,10 = 2 Chr 24,8.10f.

309. Vgl. z. B. die in B/I genannten Autoren. Bezeichnend ist die etwa von Brouwer (S. 45) auf die Einwände der kritischen Forschung gegebene Erwiderung: Es sei die Möglichkeit nicht ernst genommen, daß auch in sehr jungen Quellen sehr alte Wahrheit zur Geltung gebracht worden sein könne. Das Mögliche wird nun aber von Brouwer u. a. programmatisch und ohne kritische Prüfung in den Rang des Faktischen erhoben.

Man könnte nun im Blick auf die Sinaiperikope mit der Lücke-These (BII/2a) argumentieren, derzufolge die Lade doch wenigstens ursprünglich in diesem Zusammenhang einen Platz gehabt hätte. Aber gerade hier ist, wenn wir einmal die Haltbarkeit dieser These unterstellen, der Skopus ein für das gewünschte Ergebnis unbrauchbarer; im Sinne vieler anderer schreibt Steuernagel: »Mit dem Gesetz hat die Lade nichts zu thun, das ergiebt sich klar aus dem Zusammenhang; sie ist lediglich die Verkörperung der Nähe Gottes.«[310]

Gelegentlich hat man argumentiert, es sei dem Wesen und Zweck von Gesetzen zuwider, daß sie abgeschlossen in einem Behälter aufbewahrt würden, anstatt öffentliche Aufstellung zu finden[311]. Dem ist aber mit Recht entgegengehalten worden, daß im Alten Orient üblicherweise jedes Gesetz, jeder Vertrag, jedes Rechtsgeschäft in doppelter Ausfertigung niedergelegt wurde (vgl. z.B. Jer 32,10f.), so daß man in dem Ladedekalog ohne weiteres das ›verschlossene‹ Exemplar sehen könnte[312].

Von entscheidender Bedeutung ist aber die Erkenntnis, daß Texte wie Num 10,33ff.; 14,44; 1 Sam 4–6; 2 Sam 6 wenig sinnvoll, ja mitunter unverständlich sind, wenn die Lade ein Behälter für Gesetzestafeln wäre. Ein ethischer Codex bzw. dessen Behälter könnte schwerlich die Gottheit, zumal als Kriegsgott, in ihrem Wesen und machtvollen Wirken repräsentieren[313]. Gerade um eine solche unmittelbare Repräsentation geht es aber in diesen Texten, so daß die durch die Benennung *'ᵃrôn habbᵉrît* angezeigte Distanz zwischen Gottheit und Lade fehl am Platze wäre. Eben auf diese Benennung haben sich nun aber die Verfechter der traditionellen These gestützt. Sie beweise, daß auch schon in den alten Überlieferungen die Lade als Behälter für die Gesetzestafeln verstanden werde.

Diese Basis ist, abgesehen von begrenzteren Untersuchungen[314], erstmals schwer erschüttert worden durch F. Seyring, »Der alttestamentliche Sprachgebrauch inbetreff des Namens der sogen. ›Bundeslade‹« (1891). Es handelt sich hier um die erste Studie über die Namen der Lade im Licht der Quellentheorie Wellhausens. In ihr kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß der Zusatz *bᵉrît* im Namen der Lade in allen vordtn Texten wahrscheinlich auf die Tätigkeit dtn und dtr Redaktoren zurückzuführen sei. Diese Auffassung hat sehr

310. Bundesschluß, S. 327; vgl. in neuerer Zeit ebenso Eißfeldt, Lade, S. 283f.

311. So u.a. Benzinger, Archäologie, S. 368; Wellhausen, Jüd. Geschichte, S. 34; Greßmann, Geschichtsschreibung, S. 16, Lade, S. 15; Hoffmann und Greßmann, S. 86.

312. So schon Lotz, S. 155; später u.a. Galling, Lade, Sp. 1450; Torczyner, S. 36f.; Auerbach, Lade, Sp. 550; van Imschoot, S. 126; Brouwer, S. 46–48.

313. So m.R. etwa Benzinger, Archäologie, S. 368; Kraetzschmar, S. 208ff.; Cheyne, Ark, Sp. 302; Kautzsch, Religion, S. 628, Theologie, S. 53; Dibelius, S. 3; Gunkel, S. 34; Greßmann, Lade, S. 18f.; E. L. Ehrlich, S. 22; siehe auch Galling, Lade, Sp. 1450 und Eißfeldt, Sage, S. 132.

314. Vgl. etwa Kuenen, Godsdienst I, S. 255; Wellhausen, Text S. 55 zu 1 Sam 4,3–5.

rasch den fast ungeteilten Beifall im Raum der historischen Kritik gefunden[315] und ist bis heute weitgehend anerkannt geblieben[316]. Sie ist darin begründet, daß die Bezeichnung *'ᵃrôn habbᵉrît* nur auf dem Hintergrund der dtr Theologie recht zu verstehen ist; denn in ihr werden – erstmals – die Dekalogtafeln *(šᵉnê luḥôt hā'ᵃbānîm)* mit den *šᵉnê luḥôt habbᵉrît*, d.h. *bᵉrît* und Dekalog identifiziert (Dtn 9,9.11.15; 1 Kön 8,9.21). ›*'ᵃrôn habbᵉrît*‹ bedeutet also, daß in der Lade das *Gesetz* der *bᵉrît* niedergelegt ist.

Hilfsargumente, die eo ipso jedes ›*bᵉrît*‹ im Zusammenhang mit ›*'ᵃrôn*‹ in der vordtn Tradition verdächtig machen, finden sich etwa in der grammatisch unmöglichen doppelten Determination in Jos 3,14 *(hā'ārôn habbᵉrît)*.17 *(hā'ārôn bᵉrît jhwh)* und in 1 Sam 4,3–5, wo der M-Text viermal den Zusatz ›*bᵉrît*‹ bietet, der in der LXX aber fehlt. Dies letztere ist um so bedeutsamer, als die LXX mit Vorliebe ein ›*διαθήκης*‹ einschiebt, wo der M-Text nichts von ›*bᵉrît*‹ sagt[317]. Wellhausen hat hier schon richtig vermutet, daß der Interpolator wohl nur an den ersten vier Stellen aushielt[318]. So kann man das Ergebnis der Kritik dahingehend zusammenfassen, daß in der Bezeichnung ›*'ᵃrôn habbᵉrît*‹ bzw. dem ihr zugrundeliegenden Sachverhalt eine jüngere Umdeutung[319] der ursprünglichen Auffassung vorliegt.

Nachdem dagegen schon Wilhelm Lotz mit seinem Aufsatz »Die Bundeslade« (1901)[320] entschiedenen Widerspruch erhoben hatte, ist der letzte groß-

315. Für die Zeit um die Jahrhundertwende vgl. u.a. Couard, S. 59ff.; Benzinger, Archäologie, S. 367, Anm. 3; Kraetzschmar, S. 217f.; Thenius-Löhr, S. 25; Kennedy, Ark, S. 149; Smend, Lehrbuch, S. 44 und Anm. 1; H. P. Smith, S. 33; Cheyne, Ark, Sp. 301; Meinhold, Lade, S. 2f.; Baentsch, Ex–Num, S. 501; Nowack, Samuel, S. 21f.; Kautzsch, Religion, S. 628; Stade, Theologie, S. 44, 117; Dibelius, S. 16f.; A. B. Ehrlich III, S. 182.

316. Vgl. Perlitt, Bundestheologie, S. 38–42.

317. Vgl. Jos 3,15; 4,10f.; 6,6ff.; 1 Sam 5,4; 6,3.18; 2 Sam 6,10.

318. Text, S. 55; so auch schon Kuenen, Godsdienst I, S. 255; später zustimmend u.a. Kraetzschmar, S. 217f.; Thenius-Löhr, S. 25; Budde, Samuel, S. 34; Dibelius, S. 16; A. B. Ehrlich III, S. 182.

Ganz phantastisch ist die Erklärung dieses Sachverhaltes durch Gabirol (S. 223f.): Daß die Lade ab 1 Sam 4,5 nicht mehr ›*'ᵃrôn habbᵉrît*‹ genannt wird, ist darin begründet, daß die Philister die in der Lade befindlichen Bundestafeln entweiht, vielleicht sogar zerbrochen haben. 1 Sam 5,2–5 wecken sogar die Frage, ob die Philister die Gesetzestafeln als Schwelle des Dagon-Tempels verwandt haben. So wäre der Zorn Jahwes gut erklärlich. Die zerbrochenen Tafeln wurden in der Lade den Israeliten zurückgegeben; Ussa (2 Sam 6,6f.) wurde durch die Steinstücke erschlagen.

319. Als einen Versuch, die historischen und theologischen Hintergründe dieser Neuinterpretation zu erfassen, vgl. jüngst Fretheims Aufsatz »The Ark in Deuteronomy« (1968).

320. Unter Voraussetzung der Lücke-These stellt er fest, daß JE sowohl von den Steintafeln mit dem Dekalog als auch von der Lade redet; folglich seien die Gesetzestafeln auch dann, wenn die Quellen hierüber schweigen, als Inhalt der Lade anzusehen (S. 145f., 153f.); vgl. ähnlich J. P. Peters, Moses, S. 115f., Hebrews, S. 95f., der wie S. R. Driver (siehe oben

angelegte Angriff von J. Simons in einer dreiteiligen ausführlichen Artikelfolge »›Arke des Verbonds‹ of ›Arke Jahweh's‹?« (1932) geführt worden. In scharfer Auseinandersetzung mit den Vertretern der Wellhausenschen Quellentheorie kommt er zu dem Ergebnis, daß sich in den Benennungen der Lade wie den in ihnen gespiegelten Ladevorstellungen[321] keine Entwicklung, keine Geschichte der Neuinterpretation erkennen lasse, die durch die dtn Auffassung signalisiert werde. Der Gebrauch der verschiedenen Ladebezeichnungen erkläre sich aus dem Charakter des jeweiligen Textes: *'ᵃrôn jhwh* bzw. *'ᵃrôn (hā) 'ᵆlohîm* erscheine überwiegend in rein erzählenden Texten, *'ᵃrôn habbᵉrît* sei fast ganz auf Gesetzestexte beschränkt[322]; es sei eine »bedenkelijke methode«, nach Analogie einiger offenbar ergänzter Stellen alle *bᵉrît*-Vorkommen als dtr Zusätze aus den vordtn Texten zu streichen[323]. »Lade Jahwes« und »Bundeslade« seien keine auf Umdeutung beruhenden Gegensätze, sondern nur »verschillende aspekten van eenzelfde eerbiedwaardig heiligdom«[324].

Zu der mit den Benennungen eng verbundenen sachlichen Deutung der Lade siehe unten BIII/5. Zurückzuweisen ist hier aber die völlig verfehlte These über den Gebrauch der Ladebezeichnungen; eben weil die Benennung *'ᵃrôn habbᵉrît* ganz und gar nicht auf Gesetzestexte beschränkt ist (vgl. Num 10,33; 14,44; Jos 3 f.; 1 Sam 4; 2 Sam 15,24; 1 Kön 8,1–9), wurde sie ja verdächtig. Es ist offenkundig, daß die Interpretation der Lade im Dtn (10,1–8; 31,9.25 f.) von der in den alten Texten gegebenen hinsichtlich Inhalt, Funktion, Vorstellung von Gottes Gegenwart und der mit der Lade verbundenen geschichtlichen Traditionen so stark abweicht, daß man diese Differenzen nicht auf die Betonung verschiedener Aspekte reduzieren kann.

2. *Heilige Steine als Inhalt der Lade*

Wird also der ursprüngliche Inhalt der Lade nirgends in der vordtn Überlieferung genannt, so war damit für Vermutungen ein weites Feld eröffnet. Sie hefteten sich häufig an die Bemerkung 1 Kön 8,9 (vgl. v21): אֵין בָּאָרוֹן רַק שְׁנֵי לֻחוֹת הָאֲבָנִים. Was bedeutet dieses *raq*? Die offenbar polemische Ausrichtung des Satzes[325] läßt auf den Gedanken kommen, es habe vielleicht alte Traditionen, vielleicht aber auch nur Gerüchte gegeben, daß (noch) mehr[326] oder etwas anderes in der Lade war, das zumindest vom Standpunkt des Dtn aus als illegitim betrachtet werden mußte.

B II/2a) innerhalb von Ex 34 eine bei späterer Redaktion verlorengegangene Erwähnung der Lade annimmt.

321. Siehe dazu unsre Anm. B/466.

322. S. 291, 300.

323. S. 296 mit H. Schmidt, Mose, S. 117.

324. S. 303.

325. Seeber möchte in dieser als Antwort auf die Frage מַה בָּאָרוֹן stilisierten Bemerkung u. U. den »Rest einer katechismusartigen Belehrung ... über die Hauptstücke des Tempels und seiner Einrichtung« (S. 41) sehen, wahrscheinlich aus priesterschriftlicher Tradition stammend (S. 42).

326. Gelegentlich hat man (vgl. z. B. Lesêtre, Arche, Sp. 918) in Anlehnung an Hebr 9,4

Die sich hier anschließenden Überlegungen reihten die Lade zur Klärung des atl Sachverhaltes in die Kategorie der ›heiligen Schreine‹ ein, die bei zahlreichen anderen, auch semitischen Völkern Gegenstand religiöser Verehrung waren. Im Hintergrund steht dabei bei solchen, die mit der Wüstenherkunft der Lade rechnen, zumeist unausgesprochen das Werturteil, man könne sich die Verhältnisse der nomadisierenden Stämme und -gruppen gar nicht primitiv genug vorstellen[327]; ablehnende Stellungnahmen gründen demgegenüber in der entgegengesetzten Auffassung, diese primitiven Verhältnisse stimmten nicht mit dem Niveau der mosaischen Religion überein[328].

Als erste Antwort auf die Frage nach dem ursprünglichen Inhalt der Lade taucht eine These auf, die bis heute weite Verbreitung gefunden hat: In der Lade habe(n) ein heiliger Stein (vielleicht auch zwei), u. U. vom Sinai, gelegen. Diese These kann sich berufen auf Vatke, der in Ablehnung ägyptischer Einflüsse auf die Lade meinte, es liege »die Vermuthung nahe, daß ein heiliger Stein, unbestimmt in welcher Form, die Gegenwart Jehova's repräsentirte, woran sich dann späterhin die steinernen Gesetztafeln schlossen«[329]. Der Richtpunkt dieser These ist die zitierte Stelle 1 Kön 8,9, von der aus man einerseits auf einen ursprünglich anderen Inhalt als die Gesetzestafeln schließt, andererseits aber auch einen solchen annehmen möchte, von dem her die Entwicklung bzw. Umwandlung zu den steinernen Tafeln verständlich erscheint. Die These Vatkes wurde kritisch aufgegriffen vor allem von Stade[330] und ist in der Folgezeit von vielen anderen[331] übernommen und präzisiert worden.

neben den Gesetzestafeln noch den Mannakrug (Ex 16,34) und den Aaronsstab (Num 17,25) als Inhalt der Lade angenommen. Aber die alttestamentlichen Belegstellen sprechen gegen diese rabbinische Tradition *(lipnê hā'edut)*.

327. So Greßmann, Heiligtümer, Sp. 2043; siehe auch Beer, Steinverehrung, S. 12; Mowinckel, Jahwäkultus, S. 265.

328. So etwa Kennedy, Ark, S. 151; König, Religion, S. 204f.; Dürr, S. 19; Kalt, Reallexikon II, Sp. 1037, Archäologie, S. 88f.; Worden, S. 87f.

329. S. 321. Daß mit der These, in der Lade habe sich ein heiliger Stein befunden, notwendig die andere von einer vorjahwistischen Herkunft der Lade verbunden sein muß, wie Meinhold, Lade, S. 21 meint, ist nicht zwingend und auch forschungsgeschichtlich nicht zu belegen.

330. Geschichte, S. 448, 457f., Theologie, S. 117.

331. Vernes, Précis, S. 481f. (für die Lade von Silo, vgl. Exkurs in B IV/3). 488 (heiliger Stein oder Bild Jahwes), Hébreux, S. 108f.; Couard, S. 75f.; Benzinger, Archäologie, S. 368f., revoziert in der 2. Aufl., S. 312, wo Benzinger in Übernahme babylonischer mythologischer Vorstellungen die Schicksalstafeln als Inhalt der Lade annehmen möchte, die dem siegreichen Jahresgott nach seiner Rettung gegeben wurden. Ähnlich auch A. Jeremias, S. 427f. Aber das paßt kaum zur nomadischen Sphäre als Heimat der Lade. Weiterhin plädieren für einen Stein als Inhalt der Lade: Nowack, Archäologie II, S. 3ff., Samuel, S. 21 (od. Gottesbild statt Stein); Kraetzschmar, S. 212–214; Thenius-Löhr, S. 26, 28; Smend, Lehrbuch, S. 44; Cheyne,

Ob man sich nun für einen heiligen Stein oder für zwei Steine als Inhalt der Lade entscheidet und ob man sich ihn (bzw. sie) besonders geformt vorstellt – wesentlich für die religiöse Anschauung ist dies, daß in dem Stein das numen wohnend gedacht wird. So repräsentiert der Stein der Gottheit Selbst und Macht. Für diese Auffassung bietet die Erzählung Gen 28,10–22 das vielzitierte Musterbeispiel. Die Lade, in der solch ein *bêt-'el* verborgen ist, schließt nach dem vor allem im altsemitischen Bereich weitverbreiteten Steinglauben das numen praesens ein, sie erlangt ihre Heiligkeit durch diesen ihren Inhalt; der heilige Stein strahlt seine Heiligkeit auf den Behälter, in dem er aufbewahrt wird, aus, wofür u.a. Wellhausen den schwarzen Stein in der Ka'aba in Mekka als einprägsames Beispiel anführt[332]. Von daher geht es dann auch nicht mehr an, bei der religionsphänomenologischen Einordnung der Lade in die Kategorie ›Fetisch‹ zwischen der Lade an sich und ihrem Inhalt streng zu unterscheiden; in stark naturhaftem, magischem Sinn sind Gegenwart und Wirkungen des numen sinnlich für das Auge wahrnehmbar an die Lade geknüpft.

Will man des nähren noch über Herkunft und Eigenart der Steine Auskunft geben, so mag man an Meteorsteine, die den siegverleihenden Vulkangott vom Sinai repräsentieren (Stade, Couard, Bertholet, Micklem, Herbert), oder an Schleudersteine, die auch auf den Kriegsgott zu beziehen sind (Couard), denken, die vielleicht als Bundeszeichen einer vormosaischen Koalition von Sinaiumwohnern (Kraetzschmar) oder als Orakelsteine (Vatke, Holzinger, Beer mit Bertholet) dienten.

Im Anschluß an die in die letztgenannte Richtung weisenden vorsichtigen Äußerungen Vatkes [333] und Holzingers[334] meint eine kleine Gruppe von Gelehrten, die allerdings eine Herkunft der Lade aus dem Kulturland befürworten, bestimmtere Auskunft über die Verwendung der Lade-Steine geben zu können. Wir können die Berechtigung dieser Auffassung allerdings erst beurteilen, wenn wir in einem weiteren Zusammenhang die Funktionen der Lade behandeln (BIV/3).

Ark, Sp. 307; Holzinger, Exodus I, S. 123; Baentsch, Ex–Num, S. 223; Wellhausen, Jüd. Geschichte, S. 34; Loisy, S. 40; Budde, Samuel, S. 31; Kautzsch, Religion, S. 628; Meyer, Israeliten, S. 214 und Anm. 2, Geschichte, S. 230; Marti, Geschichte, S. 81; Westphal, Wohnstätten, S. 90f.; Morgenstern, Theophanies II, S. 19, Book, S. 118–121 (nach Darbietung vieler semitischer Parallelen, S. 87ff.), Covenant, S. 478, Amos, S. 121f. (Die beiden Steine repräsentieren Jahwe und, aller Wahrscheinlichkeit nach, seine göttliche Gefährtin, S. 121, Anm. 98, vgl. dazu Greßmann in B III/4), Ark, S. 94f.; Bertholet, Kulturgeschichte, S. 99; Beer, Steinverehrung, S. 8; Micklem, S. 386; Robinson, S. 109f.; Hackmann, S. 29, 34 mit Beispiel aus China; Pedersen, S. 234 vorsichtig; Oesterley-Robinson, S. 161f.; Wardle, S. 158; Seeber, S. 148; E. L. Ehrlich, S. 22; Herbert, Worship, S. 28; Eißfeldt, Religion, S. 229, Sage, S. 132, 142; van Rossum, S. 116.

332. Reste, S. 74; so jüngst auch Eißfeldt, Religion, S. 229, Sage, S. 132.

333. S. 320f.

334. Exodus I, S. 123.

In seinem glänzend geschriebenen Buch »Ephod and Ark« (1917) hat William R. Arnold an Hand von Stellen wie 1 Sam 14,18; 2 Sam 15,24ff. und Ri 20,27 nachzuweisen versucht, daß die Lade – von der es nach kanaanäischem Brauch an jedem größeren Heiligtum eine gab – ein Divinationsinstrument in der Verfügung der geweihten Priester gewesen sei und als solches heilige Lose enthalten habe. Sie sei konzipiert gewesen als »a miniature temple, which actually housed the spirit of the divinity at the moment when the disposition of the sacred lots was being effected – a sort of shrine or refuge within which the numen could work its mysterious spell upon the lots while shielded from the scrutiny of the human eye«[335].

Dieser Auffassung vom Inhalt und von der Art der Gegenwart des numen bei der Lade haben sich in der Folgezeit ausdrücklich Pfeiffer[336] und May[337] angeschlossen, wobei letzterer der These dadurch einen besonderen Akzent gibt, daß er über die Herkunft der Losorakel genauere Auskunft zu geben versucht. Auf Grund archäologischer Parallelen meint May die Lade, den kerubenverzierten ›miniature temple‹, als Wohn- oder Sitzplatz des numen verstehen zu sollen, dessen Heimat der Fruchtbarkeitskult Kanaans sei[338]. Unter dem Einfluß der beduinischen ḳubbe sind dann nach May einige Funktionen dieses Wüstenheiligtums mit der Lade verbunden worden und so auch in Analogie zu den bisweilen zu Orakelzwecken benutzten Bethylen der ḳubbe die heiligen Lose der Urim und Tummim in die Lade gelangt. Diese seien im Laufe der Traditionsgeschichte durch die zwei heiligen Steine des Gesetzes substituiert worden als Zeichen dafür, »that the will of the Deity was now to be known through a different medium. The lots were to be replaced by a religious code«[339]. Mit einer ähnlichen, sogar doppelten Änderung des Inhalts der Lade rechnet auch Mowinckel[340]. Hatte er sich im Gefolge von Greßmann für ein (oder zwei) Stierbild(er) als Inhalt entschieden[341], womit die Herkunft der Lade aus dem kanaanäischen Baalskult unterstrichen würde, so glaubt er, daß nach der Plünderung des Salomonischen Tempels durch den ägyptischen Pharao Schoschenk I (1 Kön 14,25 f.) der Kult in Jerusalem bildlos wurde und seither nur zwei Steinsymbole aus der Wüstenzeit, u. U. die Urim und Tummim,

335. S. 133; siehe die Zusammenfassung der Ergebnisse insgesamt S. 131ff.

336. Images, S. 220, Religion, S. 74f., 81.

337. Ark, S. 218–220 und Anm. 11.

338. May, Ark, S. 226f. sieht die These Kennetts (S. 791f.), die eherne Schlange sei der ursprüngliche Ladeinhalt gewesen, vom atl Text nicht genügend gestützt, nimmt aber das Schlangenmotiv als Element des Fruchtbarkeitskultes als Ladedekoration an. Kennett wollte indes die eherne Schlange und mit ihr untrennbar verbunden die Lade in die mosaische oder doch wenigstens die Zeit der Landnahme zurückverlegen.

339. Ark, S. 220, Anm. 11.

340. Jahwäkultus, S. 279; vgl. dazu seine Auffassung über Herkunft (B II/2.3) und Funktion der Lade (BIV/2).

341. Jahwäkultus, S. 258ff.

in der Lade lagen. Von ihnen her ist dann die 1 Kön 8,9 zugrundeliegende Tradition leicht erklärbar.

Wo man sich, meist[342] mit Annahme der Wüstenherkunft der Lade, nicht auf solche Vermutungen einlassen wollte, nahm man gelegentlich Zuflucht zu der These, mit der man zumindest formal dem Schweigen der vordtn Tradition Genüge tat, die Lade habe überhaupt nichts enthalten, sie sei leer[343], eine bewegliche Cella[344], ein leerer Schrein und so die genuine Vertreterin des anikonischen Jahwekultes[345] gewesen; in ihr seien Person und Gegenwart Jahwes als unsichtbare heilige Macht mitgeführt worden.

3. Die Gebeine des Joseph als (ursprünglicher) Inhalt der Lade

Für die von R. Hartmann[346] im Anschluß an Völter[347] – und auch Procksch[348] – aufgestellte, wenig später von Greßmann[349] für schwierig, aber doch nicht ganz unmöglich erachtete, dann von Hylander[350] für die Lade von Silo (vgl. Exkurs zu BIV/3) und in jüngerer Zeit von Kriss[351] erneuerte These, die atl Lade sei ursprünglich als Sarg für den Ahnherrn Joseph angefertigt worden, bieten die Texte Gen 50,25 f.; Ex 13,19 und Jos 24,32 die Basis. In ihnen wird berichtet, daß man den Leichnam des Joseph in Ägypten mumifiziert und in einen *'arôn* gelegt, ihn dann auf der Wanderung nach Kanaan mit sich geführt und ihm schließlich zu Sichem ein Grab gegeben habe. Die Identifikation von Josephsarg und Lade wird durch die gut begründete Annahme erleichtert, daß Vorfahren des ›Hauses Joseph‹ in Ägypten und so an den Ereignissen des Exodus beteiligt waren und daß die Lade von Haus aus Gruppen der mittelpalästinensischen Stämme gehörte. Ein weiteres Indiz für eine solche Gleichsetzung ist die mittels Aussehen und Funktion der Lade erschlossene Herkunft dieses Heiligtums aus dem Bereich einer Kulturlandreligion.

Indes, es fehlt im großen Rahmen der Traditionen der späteren mittelpalästinensischen Stämme so gut wie an allen wirklich positiven Hinweisen für die dargestellte Identifikation.

342. Ausnahme etwa M. Weber, S. 169 f.

343. Guthe, S. 30 f.; Baudissin, Einleitung, S. 67; Reimpell, Sp. 330; unsicher Schwally, S. 10.

344. Procksch, Theologie, S. 535 f.; ähnlich schon Elohimquelle, S. 374 (Lade aber offenbar erst seit dem Sinaiaufenthalt leer, vgl. B II/3a; III/3).

345. M. Weber, S. 169 f.; Kittel, Geschichte I, S. 374, Anm. 2; W. H. Schmidt, Glaube, S. 108.

346. S. 237.

347. Ägypten, S. 95 f.

348. Elohimquelle, S. 374 sagt er zwar nichts über den Inhalt der Lade, hält aber eine Identifikation von Josephsarg und Lade für möglich; vom Sinai an war die Lade auf jeden Fall leer.

349. Lade, S. 36 ff.

350. S. 287.

351. S. 30 f.

Vielmehr spricht Entscheidendes dagegen: Zunächst ist es wahrscheinlich, daß Gen50,25f. und Ex13,19 überhaupt erst von dem Tatbestand ausgehen und auf diesen hin traditionsgeschichtlich sekundär gebildet worden sind, daß es schon in alter Zeit eine Lokaltradition vom Josephgrab in Sichem gab[352]. Der *'arôn* Josephs wäre demnach zu dem Zwecke erschlossen worden, den Sterbeort und das Grab des Ahnherrn zu verbinden. Sodann ist es sehr fraglich, ob die Lade, wie man wohl bei der behaupteten Identität mit dem Josephsarg annehmen muß, später in Sichem stand (DV/1). Sollte zudem Joseph ohne seinen Sarg begraben worden sein? Wie soll man sich erklären, daß einem Sarg numinose Potenz zugeschrieben wurde, die man als Unterpfand der göttlichen Gegenwart ansah? Wie wäre ferner die durchgängige Benennung der Lade als *'arôn jhwh* bzw. *'arôn hā'ælohîm* zu erklären, wenn das Heiligtum nur der Sarg des Stammesahnherrn war? Und ist die Vermutung wahrscheinlich, daß, abgesehen davon, daß dies wegen Jos24,32 nicht unter Moses, sondern erst im Kulturland in Sichem geschehen konnte, »Moses, der geniale religiöse Erneuerer, die Verehrung Jahwes an die Stelle des alten Ahnenkultes setzend, das ehrwürdige Kultgerät als sichtbares Zeichen nicht missen wollte, es jedoch nunmehr der Verehrung des neuen Gottes zuordnete«[353]? Schließlich würde, wenn man nicht sachfremde mythologische Schemata[354] heranzieht, eine Erklärung dafür sehr schwierig sein, wie sich die Tradition herausgebildet haben sollte, in der Lade hätten von Anfang an die beiden Gesetzestafeln gelegen.

4. Ein (oder zwei) Gottesbild(er) als Inhalt der Lade

Einen sehr eigenartigen Weg hat, wie bereits beim Problem der Herkunft der Lade (BII/2a.c), so auch im Blick auf ihren Inhalt Hugo Greßmann in seiner Untersuchung »Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels« (1920)[355] eingeschlagen, dem sich Mowinckel[356] und Leslie[357] angeschlossen haben.

Greßmann geht aus von der besonders an Hand der Texte Num10,33ff.; Jos3f.6; 1Sam4–6; 2Sam6 gewonnenen Einsicht, daß die Gottheit selbst irgendwie mit der Lade zusammengehöre. Das Wie dieser Verbindung ist das schwer zu lösende Problem. Die weit verbreitete und früher von ihm selbst[358]

352. Noth, Exodus, S. 85; ähnlich schon Torczyner, S. 23.

353. Kriss, S. 30f.; ein ähnlicher Gedanke bei Procksch, Elohimquelle, S. 374, etwas anders auch Theologie, S. 96, wonach Mose den alten Josephsarg durch eine neue Lade ersetzt und damit zugleich die Elemente des heidnischen (Ahnen-?)Kultes ausschaltet.

354. Vgl. dazu Völter und Kristensen in B II/3a.

355. S. 22ff., 44, 64f., kürzer Geschichtsschreibung², S. 21–23, 213. Heiligtümer, Sp. 2044 hatte er dieser Auffassung noch widersprochen.

356. Jahwäkultus, S. 258–260. Décalogue, S. 69 hatte er an ein mehr oder weniger roh geschnitztes Menschenbild gedacht. Ein Gottesbild hatten außerdem schon Vernes und Nowack (vgl. unsre Anm. B/331) sowie R. Hartmann, S. 232 zufolge Sevensma in seiner mir nicht zugänglichen Amsterdamer Dissertation »De ark Gods« (1908) für möglich gehalten.

357. S. 124f. vorsichtig.

358. Vgl. dazu ausführlich B III/5.

vertretene Auffassung, die Lade sei ein leerer Thron, läßt bei aller bestechenden Erklärung mancher Einzelheiten doch einige zentrale Probleme ungelöst ebenso wie die andere, in BIII/2 besprochene Vermutung, zwei heilige Steine hätten sich in der Lade befunden[359]. Greßmann erscheint eine dritte Lösung am wahrscheinlichsten: Die Lade hat ursprünglich ein (oder zwei) Gottesbild(er) enthalten. Diese Lösung läuft hinaus auf eine Kombination von Thron- und Behälterthese.

Für die Beurteilung dieser Auffassung ist entscheidend wichtig, daß Greßmann die Konstruktion der Lade, wie sie sich bei P findet[360], seinen Untersuchungen zugrundelegt. Zur Erhellung von Aussehen und Funktion der Lade als eines tragbaren Heiligtums werden archäologische Parallelen, vor allem aus Ägypten, herangezogen[361]. Dabei ergibt sich, daß die Lade zwar kein Schrein ist, Kapporet mit Keruben aber nach Analogie ägyptischer Prozessionsschreine zu verstehen sind, wobei Form und Funktion der Keruben anzeigen, daß die Gottheit oder das, was sie vertritt, auf der Lade gedacht werden muß[362]. Mythologisch geredet erscheint die Gottheit zwischen den Keruben (Ex 25,22; Num 7,89), was in die Sprache der Archäologie übersetzt heißt: Hier wird ein Bild oder sonst ein Ersatz der Gottheit aufgestellt, etwas, das in der Lade verborgen ist[363].

Allen entwicklungsgeschichtlichen Einwänden zum Trotz betont Greßmann – und dies ist die Konsequenz aus seinem Ansatz bei P und dem Vergleich mit ägyptischen Vorbildern –, daß Lade und Kapporet von Anfang an zusammengehört haben, eben weil der Inhalt der Lade bei Prozessionen ausgestellt wurde. Man kann also nicht den einen Teil, die eigentliche Lade, für alt, u. U. aus der Wüstenzeit stammend, den anderen aber, die Kapporet mit den Keruben, für ein Phantasiegebilde halten[364].

Belege für diese These vom Gottesbild als Lade-Inhalt findet Greßmann im AT zahlreich: Abgesehen davon, daß es schon die Form der Lade erforderlich macht, daß zwischen den Keruben ein Bild steht, weist auch die Formel *jošeb hakkᵉrubîm* (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2), falls sie zur Lade gehört, auf ein solches Bild der thronenden Gottheit hin. Weiterhin lassen sich die Ladenachrichten in 1/2 Sam am besten unter der Voraussetzung verstehen, daß ein Bild der Gottheit in der Lade liegt. Im Zuge einer Variation der Lücke-These glaubt Greßmann sogar die Herstellung des Bildes am Sinai nachweisen zu können. Die unter dem Thema ›Antlitz Jahwes‹ bzw. ›Führung‹ verbundenen Texte Num 10,33 – die Lade zieht voran, um einen Lagerplatz zu erspähen – und Ex 33,5 – Jahwe will sehen, was er tun kann – machen es wahrscheinlich, daß, analog Ex 32,2 ff.

359. Zur Begründung der Ablehnung siehe Geschichtsschreibung², S. 20f.
360. Die P-Lade ist die, welche im Tempel von Silo stand, Lade, S. 68.
361. Vgl. dazu insgesamt den Teil I in »Die Lade Jahves ...«, S. 1–17.
362. Lade, S. 7. 363. Lade, S. 14. 364. Lade, S. 15, 17.

und Ri 8,24ff., aus dem Ex 33,4ff. abgelegten Schmuck ein notwendiger Bestandteil der Lade angefertigt werden soll; dabei kommt am ehesten ein goldüberzogenes Jahwebild in Betracht[365]. Ursprünglich sei sogar die Sage vom Goldenen Kalb (Ex 32) darauf hinausgelaufen, daß Mose selbst dieses Stierbild angefertigt habe; die Sage kannte demnach den Führergott in Gestalt eines Jungstieres, worauf noch 1 Kön 12,28 hinweise. Greßmann folgert daraus: »Demnach enthielt die Lade ursprünglich ein goldenes Kalb als Jahvebild«[366]. Diese Auffassung paßt gut zu der Vorstellung vom Kriegsgott Jahwe, dessen Symbol ein wilder Stier ist, und wird bestärkt durch die u.a. in Ps 132,2.5 auftretende Bezeichnung Jahwes als Stier *('ābîr)* Jakobs[367]. Dieses Jahwebild ist identisch mit dem häufiger im AT vorkommenden Ephod, das als Bild Baals, des in Stiergestalt dargestellten kanaanäischen Fruchtbarkeits- und Kriegsgottes, gilt[368].

Erst zu Zeiten, als die Ablehnung der Bilder und ihres Kultes in Israel wuchs, wurde Mose als der Hüter des wahren Kultes in Ex 32 durch Aaron ersetzt, wurden die Sagen vom ›Antlitz Jahwes‹ verstümmelt[369], wurde aber gleichzeitig auch der ursprüngliche Inhalt der Lade durch die zwei Gesetzestafeln ersetzt. Diese Zweizahl besagt ebenso wie die Zweizahl der Keruben auf der Kapporet für die ikonische Auffassung, daß wahrscheinlich *zwei* Bilder in der Lade gelegen haben; dem Jahwebild war noch ein Bild einer weiblichen Gottheit (Astarte, Aschera oder Anathjahu), das Bild der Gemahlin Jahwes[370], beigegeben. Diesen ursprünglichen Anschauungen sucht die polemische Notiz 1 Kön 8,9 zu wehren.

Zu dieser These Stellung nehmend, hat Eduard Meyer geäußert: »Zu den mir unbegreiflichen Verirrungen der modernsten Kritik gehört die Behauptung, auf der Lade ... habe ein Gottesbild, womöglich in Stiergestalt, gestanden«[371]. Es bedarf nicht erst eines Echos der Forschungsgeschichte, um zu erkennen, daß Greßmann so ziemlich alles gegen sich hat, was es vom AT her geben kann. Außer in Mowinckel und Leslie hat er deshalb auch keine nennenswerte Gefolgschaft gefunden, und die wenigen, die Greßmanns These erwähnten, haben es in der Regel auch nicht für nötig gehalten, sie gründlich zu widerlegen[372].

Zur Auffassung, die Lade stamme aus dem Kulturland, haben wir bereits oben (BII/3) das Nötige gesagt; sie wird den atl Texten ebensowenig gerecht wie das Urteil Greßmanns über

365. Lade, S. 22f.; ob die Lade hier schon als vorhanden vorausgesetzt wird oder erst angefertigt werden soll, kann Greßmann, Lade, S. 23 nicht entscheiden. Vgl. auch Anm. B/113 zu Hoffmann/Greßmann.

366. Lade, S. 25.

367. Lade, S. 28; siehe dort auch noch andere Texte, die aber nicht sehr viel für den Gott der Lade besagen.

368. Lade, S. 29ff. 369. Vgl. dazu B II/2a.c. 370. Lade, S. 44, 64f., 68.

371. Geschichte, S. 231, Anm. 1; vgl. auch die scharfe Kritik von Caspari, Samuel, S. 64f.

372. Etwa Kittel, Religion, S. 195, Anm. 74, auch Geschichte II, S. 66 und Anm. 1; Dürr, S. 23; Klamroth, S. 14f.; Lods, S. 428; Schrade, S. 291f.

den Bilderkult, der nach allem, was wir aus dem AT wissen, der dezidierten Eigenart des Jahweglaubens widerspricht. Ebenso anfechtbar ist das methodische Vorgehen, unter offenkundiger Vernachlässigung der alten Traditionen P zur Grundlage der Darstellung zu machen, steht doch die Ladekonstruktion von P in offensichtlichem Widerspruch zu dem, was wir sonst über die Lade im AT erfahren[373]. Das archäologische Vergleichsmaterial trübt allzusehr den Blick für den atl Befund! Ob überhaupt die atl Lade als Prozessionsheiligtum aufgefaßt werden kann, ist mehr als fraglich, wie sich in BIV/2 zeigen wird.

Weiterhin gilt das, was oben (BII/2a) bereits kritisch zur Lücke-These gesagt wurde, sinngemäß auch hier, zumal die Argumentation hier wie dort sehr ähnlich ist. Schließlich hat im Blick auf eine Einzelfrage Harry Torczyner[374] in einer sehr scharfen Auseinandersetzung mit Greßmann mit Recht darauf hingewiesen, daß eine wortgeschichtliche Untersuchung des Terminus *'ābîr* zu dem Ergebnis führe, ›Stier‹ sei weder der einzige noch überhaupt sichere Bedeutungsgehalt dieses Wortes; »das Wort bedeutet an vielen Stellen ›hehr, erhaben, Herr, Aufseher, Tyrann, Offizier‹ ... In אביר als Gottesbezeichnung liegt nur die Bedeutung ›hehr, Herr‹, weder an ›Stier‹ noch gar an ›Apis-Stier‹ kann irgendwie gedacht sein[375].«

Damit kommen wir in unserer Untersuchung über den Inhalt der Lade zu einem letzten Abschnitt, in dem u. a. die durch D und P legitimierte Auffassung dargestellt werden soll, in der Lade hätten die beiden Steintafeln mit dem Gesetz vom Sinai gelegen.

5. Die Gesetzestafeln als Inhalt, verbunden mit der These, die Lade sei ein leerer Gottesthron

War es da, wo man das Bild der Lade an Hand der P-Darstellung entwarf, selbstverständlich, daß man die Gesetzestafeln als Inhalt annahm, so wurde diese Anschauung, als die Graf-Wellhausensche Hypothese ihren Siegeslauf antrat, rasch geradezu zu einem Zeichen der Ablehnung dieser Hypothese[376]. Sieht man von unbedeutenden Ausnahmen ab, so herrschte in der Nachfolge Wellhausens weitgehende Einigkeit darin, daß ursprünglich keine Steintafeln mit dem Gesetz vom Sinai in der Lade lagen. Kennzeichnenderweise quittiert etwa Kautzsch die Bemühungen von Lotz, die traditionelle Auffassung als die historisch ursprüngliche und richtige zu erweisen (BIII/1), mit dem recht bissigen Urteil, dieser Versuch eines Nachweises sei »a piece of wasted labour«[377].

Erst seit Beginn der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts wurde dann diese

373. Vgl. vor allem die für Greßmann entscheidende Zweiteilung in Kasten und Kapporet.

374. S. 16–23, zustimmend Brouwer, S. 36. Daß vom Methodischen her vieles an Torczyners Rekonstruktion, ebenso wie bei Greßmann, zu beanstanden ist, wird uns in B III/5 noch kurz beschäftigen, kann aber bei der hier zur Debatte stehenden Einzelfrage beiseite bleiben.

375. S. 21.

376. So u.a. von Welte, Sp. 1506; Kittel in seiner ersten Zeit (etwa Hebräer I, S. 216); Dillmann, Theologie, S. 112; Volck, S. 554; Lotz, siehe unsre Anm. B/320.

377. Religion, S. 629, Anm.

scheinbar schon überholte Auffassung wieder salonfähig. Dies hing zu einem großen Teil damit zusammen, daß die Frage nach dem Inhalt verbunden wurde mit der nach der genaueren Kennzeichnung der Art der Gegenwart Jahwes bei der Lade. Beide Fragen wiederum wurden nun, wie wir das schon anderswo beobachten konnten, in den weiten Rahmen der altorientalischen Kulte hineingestellt in der Zuversicht, daß hierdurch Althebräisches aufgeklärt werden könne. Welche erheblichen methodischen und sachlichen Schwierigkeiten und Gefahren auch hier wiederum verborgen waren, wird die folgende Darstellung erkennen lassen. Die am weitesten reichende und am heftigsten umstrittene These, die in diesem Zusammenhang aufgestellt wurde, ist die, daß die Lade ein leerer Gottesthron gewesen sei. Mit ihr müssen wir uns jetzt ausführlicher befassen, bevor wir dann auf die damit häufig verbundene These, in der Lade hätten die Bundesurkunden vom Sinai gelegen, zurückkommen.

In seinem 1897 veröffentlichten Buch »Über vorhellenische Göttercülte« beschäftigt sich der Archäologe und Altphilologe Wolfgang Reichel mit dem bildlosen Kult vorhellenischer Zeit, dabei besonders mit dem in Vorderasien vielerorts begegnenden leeren, in Heereszügen, Prozessionen und auf Wanderungen mitgeführten Gottesthron, vor dem auch in Opfer und Anbetung der Kult stattfand. Dieser anikonische Kult basiert auf dem Glauben, daß es durch Aufstellung eines leeren Thrones möglich sei, die Gottheit zu beeinflussen, real präsent zu sein.

Als besondere Beispiele dienen Reichel für die jüngere Zeit der im Heereszug des Perserkönigs Xerxes mitgeführte fahrbare Thron des Sonnengottes, für die ältere Zeit die atl Bundeslade. In der Erkenntnis, daß die »bisherigen Erklärungsversuche der Bundeslade ... der eigentlichen Bedeutung dieses Cultgeräthes nicht gerecht zu werden«[378] vermochten, behandelt Reichel, von der für ihn maßgebenden Stelle Ex 25,8 ff. ausgehend, das Problem der Lade im Rahmen des antiken Thronkultes und meint, daß es sich von daher klar zeige, »dass der ganze Apparat speciell für die Wanderzeit erfunden wurde und dass er denselben Zweck hatte, wie der vor dem Heere fahrende ... Thron des persischen Sonnengottes«[379]. Auf dem transportablen Ersatz-Thron der Lade, der die Gesetzestafeln enthält, begleitet der auf dem Sinai thronend gedachte Gott fortan sein Volk auf der Wanderung und im Krieg[380]. Im Blick auf das ganze AT glaubt Reichel daher »getrost aussprechen« zu dürfen: »... man wird keine Angabe finden, die mit meiner Erklärung in Widerspruch stünde«[381].

Diese von außen – in doppelter Hinsicht: von einem Nichtfachmann der atl Wissenschaft und aus außerbiblischem Bereich – an das AT herangetragene

378. Göttercülte, S. 23.
379. Göttercülte, S. 25 f.
380. Göttercülte, S. 24 f., 33.
381. Göttercülte, S. 27.

These hat dann im Jahre 1901 der Alttestamentler Johannes Meinhold in seiner Arbeit »Die Lade Jahves«[382] aufgegriffen und an dem gesamten für diese Frage zur Verfügung stehenden atl Material überprüft. Hatte es auch bisher nicht an gelegentlichen Äußerungen im Bereich der atl Wissenschaft gefehlt, die Lade sei Sitz oder Thron(schemel) Jahwes – wobei sich die Konservativen[383] an Ex 25,10ff. hielten und von hier aus auch die anderen Ladetexte des AT verstanden im Gegensatz zu kritischeren, nicht an P orientierten Forschern wie z.B. Nowack[384] –, so hat doch erst mit der Zustimmung Meinholds diese Anschauung ihren Siegeslauf angetreten.

Meinhold erkennt zwar den schweren methodischen Fehler, den Reichel dadurch begeht, daß er bei der Behandlung des Problems der Lade Ex 25,8ff. zur Ausgangsbasis macht[385], glaubt aber selbst doch die Frage, ob es sich bei der Lade um ein Beispiel eines tragbaren Thrones handele, mit Reichel bejahen zu müssen. »Was uns die ältesten Berichte des Alten Testamentes erzählen, führt auf einen transportablen Gottessitz, auf dem die Gottheit unsichtbar thronend zugegen gedacht wurde«[386]. Die für diese These maßgebenden Texte sind Num 10,33ff.; Jos 3f.6; 1 Sam 4–6; 2 Sam 6; Jer 3,16f., dazu Ez 1.10.

Als entscheidendes Hindernis scheint sich dieser Deutung der durch alle Traditionsschichten des AT hindurch gleichbleibende Name *'ªrôn* in den Weg zu stellen. Meinhold sieht diese Schwierigkeit sehr wohl, hält sie aber nicht für so entscheidend, daß die Thronthese dadurch unmöglich gemacht würde[387]. Dieses Urteil glaubt er durch eine Umkehrung der bisher immer angewandten Methode rechtfertigen zu können: Meinhold fragt nicht mehr vom Namen her nach dem Wesen und Zweck der Sache, sondern geht aus von der Frage: Was sagen die Texte über das Wesen der Lade? Erst dann folgt die andere Frage: Woher bekommt die Sache ihren Namen? Sollten sich die Mitteilungen über die Sache nicht mit dem Namen vereinbaren lassen, so können die vom Namen gewonnenen Bedenken doch nicht ausschlaggebend sein, weil dieser Name,

382. Vgl. auch den sachlich eng dazugehörenden »Nachtrag« von 1901.

383. Z.B. Bähr, S. 388 u.ö.; Hofmann, S. 140; Keil, Archäologie, S. 85, Lev–Dtn, S. 235, 237, Gen–Ex, S. 547ff.; Scholz, S. 161, 180; Klostermann, Geschichte, S. 76; Moorehead, S. 77, 79; vgl. dazu auch die in unsrer Anm. A/120 genannten kritischen Forscher.

384. Archäologie I, S. 372.

385. Von daher war Reichel z.B. zu der Anschauung von einem Thronkasten neben oder unter dem eigentlichen Thron, der Kapporet mit den Keruben, gekommen. In seiner Antwort auf Meinholds Kritik hat Reichel später wenigstens die Annahme von Keruben fallen gelassen (Lade Jahves, S. 29, Anm. 1), seinen Ausgang von P aber grundsätzlich mit dem Wunsch gerechtfertigt, Klarheit über das Aussehen der Lade zu gewinnen, was nur an Hand von P möglich sei (Lade Jahves, S. 29).

Zum Methodischen vgl. auch die scharfe Kritik Meinholds (Lade, S. 22) an Volcks Arbeitsweise.

386. Nachtrag, S. 594.

387. Lade, S. 36.

wofür Meinhold Beispiele anführt[388], nur von etwas besonders Auffälligem des Gegenstandes (Form, Aussehen, Material) genommen sein kann[389].

Idee und Anschauung des leeren Göttersitzes haben die Israeliten aus Ägypten mit an den Sinai gebracht, wo Mose die Lade nach ägyptischem Vorbild[390] hergestellt hat[391]. Ihr Name ist genommen von dem kastenförmigen Aussehen; ihrer Funktion nach hätte man sie auch *kisse'* nennen können[392].

Entschlossene Gefolgschaft fand Meinhold, sieht man von unwirksamer Zustimmung durch Baudissin[393] und Oettli[394] ab, einige Jahre später in Martin Dibelius und dessen Lehrer Hermann Gunkel, der sich in allem Wesentlichen[395] zu den Ergebnissen seines Schülers bekannte. Dibelius hat in seiner Dissertation »Die Lade Jahves« (1906) sowohl die atl Ladetexte[396] als auch das archäologische Material[397] untersucht. Die Textauswertung (Num 10,35f.; 1 Sam 1–3.4–6; 2 Sam 11,11; 15,24ff.; Jos 3f.; Ri 20,27; Jer 3,16f. und die P-Vorstellungen) führt ihn zu dem Ergebnis, die Lade sei ein »leerer Thron, von mythischen Wesen getragen, noch dazu in Kastenform und tragbar«[398]. Neben den genannten Stellen spielt für Dibelius (und Gunkel)[399] die Wendung *jošeb hakk^erubîm*[400] eine besondere Rolle, von der her eine enge Beziehung der Lade zu den antiken, kerubengeschmückten Götterthronen angenommen wird. In einem Zirkelschluß verfährt Dibelius, wenn er von der Funktion der Lade als Thron auf die Keruben als Träger Jahwes, die an diesem Thron bildlich dargestellt sind, und dann von dieser Trägerfunktion auf das Wesen der Lade zurückschließt. In diesem Zusammenhang muten Gunkels offenbar unter dem Zwang archäologischen Vergleichsmaterials und der Thronthese zuliebe gemachte Bemerkungen exegetisch völlig unbegründet an, in alter Zeit (vgl.

388. Nachtrag, S. 595–597. 389. Nachtrag, S. 594f.

390. Ägyptisches Vorbild nimmt auch Reichel, Lade Jahves, S. 29f. an.

391. Siehe oben die Begründung Meinholds im Zusammenhang der Lücke-These (B II/2a).

392. Es ist höchst interessant, wie Meinhold in diesem Zusammenhang sein Lade, S. 17 gegebenes Urteil, daß sich nirgends irgendwelcher Einfluß der ägyptischen Religion und ihrer Einrichtungen auf die Religion Israels nachweisen lasse, in Nachtrag, S. 600 – seiner Thronthese zuliebe? – stillschweigend beiseite schiebt oder doch zumindest stark einschränkt, wenn er schreibt, solche Einflüsse ließen sich nicht leugnen.

Reichel, Lade Jahves, S. 31, möchte in der Bezeichnung ›'*^arôn*‹ einen Decknamen sehen, den die religiöse Scheu für den Zeugen der direkten Gegenwart Jahwes erfand. Die auf ägyptische Vorbilder zurückgehende Kastenform des Lade-Thrones mußte in Kanaan im Vergleich mit der landesüblichen Stuhlform besonders geheimnisvoll erscheinen.

393. Einleitung, S. 66f. 394. S. 287.

395. Allerdings hält Gunkel gemäß den Aussagen des AT an der vorkanaanäischen Herkunft der Lade fest (S. 41).

396. S. 8–59. 397. S. 59–110. 398. S. 59.

399. Dibelius, S. 23f., 72ff.; Gunkel, S. 37, 40, 42.

400. Vgl. dazu Exkurs in B III/5.

1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2), aus der sich noch in P Entscheidendes erhalten habe, seien die Keruben unter bzw. an der Lade angebracht gewesen, während sie im Salomonischen Tempel vor der Lade stehen. Hält man sich dieses exegetische Verfahren vor Augen, wird man sich nicht wundern, daß, zwar nicht deshalb allein, aber vielleicht deshalb besonders gereizt, heftiger Widerspruch aufkam.

Neben solchen, die sich unter Berufung auf den Namen *'ᵃrôn* und die durch diesen angezeigte Behälterfunktion der Lade von der Thronthese distanzierten[401], da, wie es Stade[402] etwas salopp, aber doch mit viel Einsicht in das Wesen antiker Religion sagt, »antiken Menschen nicht die Zerstreutheit zuzutrauen ist, dass sie für einen Gott statt eines Sessels eine Lade anfertigen«, ist Karl Budde zum entschiedenen Wortführer der Ablehnung geworden. Bereits im Juni 1898 hatte er in The Expository Times zu Reichels These Stellung genommen und dabei ganz allgemein auf den methodisch verhängnisvollen Ansatz bei Ex 25,10ff. hingewiesen. Die deutsche Vorlage der englischen Übersetzung eben dieser Stellungnahme erschien dann 1901 als Antwort auf die Unterstützung, die Meinhold den Ausführungen Reichels gegeben hatte[403]. Budde hat dadurch den schon zitierten »Nachtrag« Meinholds herausgefordert.

Von den Bedenken, die Budde gegen Reichel und Meinhold ins Feld führt, hat, wie sich im Fortgang der Diskussion zeigt, nur das den Namen *'ᵃrôn* betreffende wirklich Gewicht: Die Lade sei ein Kasten, ein Behälter; für ›Thron‹ habe das Hebräische einen besonderen Terminus, *kisse'*[404]. Und selbst wenn in dem hohlen Kasten Gegenstände aufbewahrt wurden, bliebe gegebe-

401. Meyer, Israeliten, S. XIV, 214, Anm. 2 (Throngedanke erst sekundär); Marti, Geschichte, S. 79f., Anm. 2.

402. Theologie, S. 117.

403. Vgl. auch Budde, Samuel, S. 31.

404. Budde hatte Lade, S. 195f., weiterhin folgende Bedenken angemeldet: 1. Die Lade sei nur ein Ersatz des am Sinai zurückbleibenden Jahwe, folglich kein Thronsitz. 2. Wenn Jahwe auf dem Sinai bleibt, könne die Lade als Thron nicht die Gegenwart Jahwes verbürgen. 3. Wenn die Lade ein Thron *(kisse')* wäre, müßte Jahwe vom Sinai an als König in Israel aufgefaßt worden sein, was wiederum voraussetzen würde, daß Israel selbst von Königen beherrscht werde. 4. Auch nach Jes 6,1 sei die Auffassung der Lade als Thron unmöglich. Darauf hatte Meinhold (Nachtrag, S. 600ff.) geantwortet, Ex 32–34 spräche gegen Buddes in (1) geäußerte Ansicht. Aber dieser Hinweis würde ja nur für J zutreffen, wenn man überhaupt Lade und *pānîm* verbinden dürfte; bei E wäre bei einer Billigung der Lücke-These die Lade wirklich nur ein Ersatz. Vgl. dazu B II/2a; ad 2) ist indes Meinhold voll beizupflichten, wenn er bemerkt: »... man muß sich hüten, an die Religionen – auch an die israelitische – mit den Maßstäben gewöhnlicher Logik heranzutreten« (Nachtrag, S. 603). Auch ad 3) hat Meinhold recht (vgl. auch Meyer, Israeliten, S. 215, Anm. 1), wenn er betont, *kisse'* meine zunächst allgemein ›Stuhl‹ (siehe 2 Kön 4,10), von daher den Sitz für Menschen, Götter und Geister, so daß nicht speziell an den Thron eines Götterkönigs gedacht zu werden brauche. Ad 4) setzt die Erwiderung Meinholds voraus, daß die Lade im Tempel als Thron verstanden wurde. Vgl. dazu den Schluß von B III/5.

nenfalls doch der Thron die Hauptsache und wäre die Bezeichnung *'ᵃrôn* unverständlich.

Nach dem Erscheinen der Arbeiten von Dibelius und Gunkel hat Budde 1906 in seinem Aufsatz »War die Lade Jahwes ein leerer Thron?« dann noch einmal zur Thronthese Stellung genommen, jetzt ungleich ausführlicher und im Ton erheblich schärfer als seinerzeit gegen Reichel und Meinhold. Dabei trägt er eine Reihe in der Tat wesentlicher und in der Folgezeit von den Anhängern Reichels weitgehend ignorierter Argumente sowohl (I) aus dem Bereich der Archäologie und Etymologie als auch (II) der Literatur und Geschichte Israels zusammen, deren wichtigste hier im Blick auf den Fortgang der Diskussion genannt seien:

Der Hauptvorwurf, den Budde gegenüber Dibelius und Gunkel erhebt, rahmt schon rein formal die Kritik: »Ihre Ansicht ist einfach unvereinbar mit einer sorgfältigen, wissenschaftlichen Grundsätzen entsprechenden Benutzung der Texte, auf denen unser Wissen allein beruht«[405]. Im einzelnen gibt Budde sodann zu bedenken[406] (I): 1. beweisen alle religionsgeschichtlichen Parallelen nichts für die Lade, sondern eröffnen nur eine Möglichkeit, die am atl Text zu prüfen ist[407]. Diese Warnung ist und bleibt bei der Leidenschaft, mit der archäologisches Material zur Erhellung atl Tatbestände herangezogen wird, im Blick auf den von uns bereits oben (A IV) hervorgehobenen methodischen Grundsatz voll berechtigt. 2. geht es nicht an, die kubusförmigen Götterthrone ohne weiteres mit der quaderförmigen[408] Lade hinsichtlich ihrer Funktion gleichzusetzen. 3. dürfte es auch als unwahrscheinlich gelten, daß solche Sitze, denen Rücken- und Armlehnen fehlen, als Prozessionssänften Verwendung fanden. Zudem wäre die Form der Lade sehr unzweckmäßig, da der Getragene quer sitzen müßte. 4. wäre, wenn die Lade wirklich ein Thron gewesen sein sollte, zu fragen, weshalb man sie dann nicht durch allerlei Zubehör als solchen ausgewiesen hat. Dieses Zubehör fehlt aber der atl Lade ursprünglich. 5. bleibt trotz Meinholds methodischem Grundsatz[409] die Frage, warum man einen Thron, selbst wenn er Kastenform hat, überall im AT mit dem alltäglichen Wort *'ᵃrôn* bezeichnet und nicht *kisse'* genannt hat. Auch bleibt Gunkels Meinung[410], die Hebräer hätten zwei Arten von Sitzen: den kastenförmigen *'ᵃrôn* und den Sessel *kisse'*, gekannt, unbegründet, da *'ᵃrôn* in keiner anderen Verbindung einen Sitz oder Thron bezeichnet. Schließlich – 6. – wäre

405. Thron, S. 490f.; siehe dazu auch die Schlußsätze, S. 507.

406. Thron, S. 491–495.

407. In gleichem Sinn stellt Hackmann nachdrücklich fest: »Alle diese der allgemeinen Religionsgeschichte entlehnten Stützen sind sehr schwach. Was beweist es für die israëlitische Lade, wenn auch bei andern Völkern leere Thronsitze nachweisbar sind? Nichts weiter als eine Möglichkeit, eine Denkbarkeit« (S. 25).

408. Nichts spricht dagegen, daß P die richtige Form wiedergibt.

409. Nachtrag, S. 595.

410. S. 38f.

die Auffassung von der Lade in D kaum möglich gewesen, wenn die Lade nicht stets als Behälter und nicht als Thron aufgefaßt worden wäre[411].

Im Blick auf den exegetischen Befund (II) hält Budde eine umfassende Überprüfung der Ausführungen von Dibelius und Gunkel für nicht der Mühe wert[412], greift vielmehr nur einige wichtige Stellen (z.B. Num 10,35 f. und 1 Sam 3,10) heraus, die aber für die Thronthese nichts besagen können. Von größerer Ausführlichkeit[413] sind seine abschließenden Erwiderungen auf die »flüchtige Textbehandlung«, die er bei der Exegese der Wendung *jošeb hakkerubîm* durch Dibelius und Gunkel feststellt. Er betont gegenüber der durch keinen atl Beleg gestützten Auffassung, die Keruben seien als Schmuck an oder unter der Lade angebracht gewesen, daß im AT die Keruben stets als auf bzw. über der Lade angebracht vorgestellt werden. Die Stellung der Keruben auf der Lade bei P gehe auf das Vorbild des Salomonischen Tempels zurück, der, tragbar gemacht, in der mosaischen Stiftshütte in nuce vorliege. Die Keruben im Tempel schließen aber die Vorstellung von der Lade als Thron aus; deshalb bezeichne der Titel ›Kerubenthroner‹ nicht den auf der Lade, sondern auf den Flügeln der Keruben sitzenden Jahwe. Von daher sei der Beiname *jošeb hakkerubîm* (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2) als ein Einschub zu beurteilen, der nicht an der Lade hafte (vgl. Exkurs in BIII/5).

Dieser Stellungnahme Buddes kann man den Charakter eines Schlußvotums zusprechen; denn in der Folge blieben auf lange Zeit hin ernsthafte Diskussionen über die Thronthese aus. Beide Gruppen: die in sich mehrere Varianten umfassende, recht zahlreiche der Befürworter und die kleinere der Bestreiter, lebten verhältnismäßig ruhig nebeneinander, und man muß erstaunt sein, wie wenig Wirkung aufs ganze gesehen die doch gewiß gewichtigen Argumente Buddes auf beiden Seiten erzielten. Erst in jüngster Zeit hat Budde seine verdiente Anerkennung gefunden (siehe unten).

Fassen wir die Beobachtungen, die seit Reichel für die Beurteilung der Lade als Gottesthron maßgebend sind, in Kürze zusammen, so muß man sich vorab vergegenwärtigen, daß diese Beurteilung ihren Platz hat im Rahmen der umgreifenden Frage nach der Art der Gegenwart Gottes bei der Lade. Im Horizont religionsgeschichtlicher Parallelen aus dem Bereich des altorientalischen anikonischen Kultes verschmelzen dabei 1. die starke Gleichsetzung von Lade und Jahwe in der vordtn Überlieferung (Num 10,35 f.; Jos 3 f.; 1 Sam 4–6; 2 Sam 6), 2. die Verbindung der Lade mit der Formel *jošeb hakkerubîm* (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2) in der Weise, daß offenbar stillschweigend vorausgesetzt wird, die Keruben hätten sich an bzw. auf der Lade befunden; 3. die Funktion der Lade in P und die Thronvision Ezechiels, 4. die in Jer 3,16 f. scheinbar beab-

411. Zu einem Versuch, diese Umwandlung historisch zu erklären, vgl. Dus weiter unten in B III/5.

412. Thron, S. 495.

413. Thron, S. 497–502.

sichtigte Parallelität von Lade und des als Thron bezeichneten Jerusalem. Die Feststellung von Karl-Heinz Bernhardt, zum Thron der Gottheit könne eigentlich alles werden, worauf sich die Gottheit als Geistwesen niederzulassen vermag[414], paralysiert das hier zur Debatte stehende Problem allerdings; denn unbeschadet der generellen Richtigkeit dieser Auffassung geht es doch darum, ob die Lade, wie es Reichel und seine Nachfolger tun möchten, nach Analogie leerer Götterthrone in der Umwelt Israels verstanden werden kann. Und diese Frage muß dahin präzisiert werden, ob die Lade von den atl Texten her in ihrem Wesen so aufgefaßt werden *muß* oder ob diese Texte der Thronthese nicht doch in wesentlichen Punkten widersprechen, so daß nach einer anderen, angemesseneren Verhältnisbestimmung von Gottheit und Lade gesucht werden muß.

Wie bemerkt, hat es seit Reichel, Meinhold und Dibelius im Lager der Verteidiger der Thronthese mehrere Variationen gegeben, die sich um Differenzierungen und um die geschichtliche Entwicklung der Vorstellung bemühten. Dabei verdient die methodische Begründung wieder große Aufmerksamkeit, will man sich über die Tragfähigkeit der hier aufgestellten Thesen klarwerden.

Da ist zunächst eine erste Gruppe von Forschern, die, angefangen bei Caspari und Benzinger bis hin zu Bright und Noth[415], sich mit der nicht weiter differenzierten und meist von Num 10,35 f.; 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2 und Jer 3,16 f. her begründeten Feststellung begnügen, die Lade sei ein (leerer, tragbarer) Sitz oder Thron, auf dem Jahwe unsichtbar zugegen war[416].

Interessanter, weil in der Begründung ausführlicher und der Bestimmung der Vorstellungsgehalte differenzierter, ist indes eine Gruppe, der Greßmann[417],

414. Gott und Bild, S. 146.

415. Benzinger, Archäologie², S. 311; Caspari, Bundeslade, S. 40; Schulz I, S. 60, 73 f.; Obbink, S. 268; Jirku, S. 79; Staerk, S. 31, Anm. 1; Stein, S. 99, 105; Hölscher, Geschichtsschreibung, S. 182; Barrois, S. 431; Caird, S. 874, 893; Rehm, S. 15 (allerdings auf der Grundlage von P); Vriezen, S. 229; Alt, Königtum, S. 350; E. L. Ehrlich, S. 22; Herbert, Worship, S. 27; E. Nielsen, Reflections, S. 64; Baumgärtel, S. 22; Lignée, S. 19; Stalker, S. 234; Cornfeld/Haag, S. 164; Harrelson, S. 53; B. W. Anderson, World, S. 65; Flanders, S. 141; Noth, Geschichte, S. 191, Exodus, S. 167, Numeri, S. 71 f., präziser Könige, S. 179 u. ö.: im Tempel Salomos war die Lade der Thronschemel für den nicht dargestellten, nur als unsichtbar vorhanden gedachten Thron; Bright, Geschichte, S. 137, 150; vgl. auch Bewer, S. 3. Wardle, S. 158, sieht in der Thronauffassung eine spätere spiritualisierende Umdeutung der ursprünglichen, roheren Konzeption eines Wohnortes. Helfmeyers Begründung der Thronthese mit dem Hinweis, die Gottesbezeichnung *'ādôn* stehe gelegentlich mit der Lade in Verbindung (Jos 3,11; 7,7; 1 Kön 2,26; 3,15), ist nichtssagend (S. 189 f.).

416. Eine modifizierte Auffassung siehe u. a. bei Torczyner (unsere Anm. B/ 438) und Weiser (I, S. 18 f., II, S. 440), die Jahwe auf dem bis in die Wolken ragenden Thron, der (unsichtbar) über der Lade steht, thronen sehen.

417. Heiligtümer, Sp. 2043, Geschichtsschreibung, S. 16 f.; vgl. dazu die in Geschichts-

Dürr[418], A. Jeremias[419], Kalt[420], Auerbach[421], Heinisch[422], Nötscher[423], Buber[424], Ricciotti [425], van Imschoot[426], Schedl[427], Plastaras[428] und Cassuto[429] zuzurechnen sind[430]. Das Spezificum dieser Gruppe ist der methodische Grundsatz, jede Behandlung des Ladeproblems habe von der Darstellung von P auszugehen (Dürr); diese schöpfe offenbar aus guten alten Quellen (Auerbach) und entspreche – zumindest in großen Linien (van Imschoot) – zweifellos der historischen Wirklichkeit der mosaischen Religion (A. Jeremias)! Diese Basis wird erweitert, indem man die Thronwagenvision Ezechiels zur Rekonstruktion mit heranzieht. Dieser Rekonstruktion zufolge stellt die Kapporet mit den Keruben den Thronsitz Jahwes dar (1 Sam 4,4 und 2 Sam 6,2 bestätigen die P-Vorstellung), während die eigentliche Lade unter der Kapporet den Fußschemel der thronenden Gottheit bildet (Klgl 2,1; Ps 99,5; 132,7; 1 Chr 28,2).

Ist es auch nicht a limine abzulehnen, P kritisch auf die ursprüngliche Funktion der Lade hin zu befragen, so muß es doch in höchstem Maße bedenklich erscheinen, wenn das so unkritisch wie bei den obengenannten Autoren geschieht. Die mit den alten Quellen in mehrfacher Hinsicht nicht in Einklang zu bringende Konstruktion der Lade bei P beweist zur Genüge, wie fatal ein solches Vorgehen ist. Was dabei entsteht, kann nicht anders als ein »Zauberbild« (R. Hartmann) genannt werden.

Harry Torczyner hat diese These modifiziert; ihm haben sich Auerbach[431] und mit gewissen Änderungen auch Brouwer[432] angeschlossen. Die am Sinai

schreibung, 2. Aufl., geäußerte, in B III/4 behandelte Auffassung einer Kombination von Thron- und Behälterthese; Mose, S. 221f., 222, Anm. 1, 230, 353, 449. In der Bestimmung des Inhalts der Lade geht Greßmann eigene Wege (siehe BIII/4).

418. S. 25–27, 31f., weitgehend im Gefolge Greßmanns.

419. S. 427–429.

420. Reallexikon I, Sp. 310f., Archäologie, S. 88.

421. Lade, Sp. 547–551, Moses, S. 129–133.

422. Exodus, S. 203 (»... so wie bei den Beduinen und den einfachen Fellachen dem Gast eine Kiste als Sessel angeboten wird«), Geschichte, S. 88.

423. Altertumskunde, S. 276–278.

424. Moses, S. 164ff., 178, 186, 188.

425. S. 277, 297 u.ö.

426. S. 124ff.

427. S. 174f.

428. S. 266f.

429. S. 330f., 335. Zum Methodischen vgl. C/V Einleitung.

430. Vgl. auch Kaufmann, S. 237–239.

431. Vgl. unsre Anm. B/421.

432. S. 51ff.; auf Grund der Stellung der Keruben neben der Kapporet steht diese in einiger Höhe auf der Lade. Num 10,35f. setzen voraus, daß Jahwe zu Beginn der Wanderung von der Kapporet auf die unter sie gehaltene Lade trat, die als Medium göttlicher Führung dem Volk voranging (Num 10,33), während die Kapporet mit der abgebrochenen Stiftshütte im Troß des Heeres getragen wurde!

Keinem der Lade-Kapporet-Texte (vgl. außer den alten Quellen die betreffenden P-Stellen in Ex–Num!) wird diese Kombination gerecht!

entstandene ›Lade‹ bestand gemäß Ex 25,10–16.17–22 (vgl. 1 Kön 6,23–28) hinsichtlich Material, Funktion und Bedeutung »zweifellos aus zwei verschiedenen Kultgeräten«[433]: einmal der Kapporet mit den Keruben als Fahrzeug, Träger, zugleich Verhüllung[434] der Gottheit (vgl. 2 Sam 22,11 = Ps 18,11), ja Abbild der *p^enê jhwh*, der Gestalt Jahwes selbst[435], das heiligste »Hauptsymbol des alten Israel«[436], das in der späteren jüdischen Literatur »Merkaba« (Ez 10) heißt; sodann der eigentlichen Lade. Das Verhältnis beider Teile zueinander bestimmt Torczyner wie folgt: »Nun ruhte aber die Merkaba im Heiligtum nach allen Berichten durch Jahrhunderte auf der Lade, von der sie selbst beim Transport nicht abgehoben werden musste, und so gewöhnte man sich, die Lade mit der Kapporet als ein einziges Gerät zu betrachten und beide Teile zusammen schlechthin ›Lade, Bundeslade‹ zu nennen«[437]!

Die Kapporet ist nicht selbst der Thron Jahwes; dieser steht hoch über der Kapporet auf dem Firmament des Himmels (Ez 1). *jošeb hakk^erubîm* bedeutet somit »der (hoch) über den Keruben (der Kapporet) Thronende«[438]. Num 10,35 f. fordern Jahwe auf, von seinem himmlischen Thron aus zur Fahrt und zum Kampf auf der Kapporet Platz zunehmen[439].

Im *'^arôn* haben gemäß den Nachrichten von D und P, denen mangels anderslautender Angaben Glauben zu schenken ist, von Anfang an die beiden Gesetzestafeln gleegen[440]. Im übrigen ist aber der Mangel an atl Nachrichten im Blick auf die ältesten Traditionen deshalb leicht zu verschmerzen, weil in die hier bestehende Lücke eine seit des Moses Tagen im Alten Orient weitverbreitete Sitte einspringen kann: So bezeugen vor allem ägyptische und hethitische Nachrichten, daß heilige Bücher, Bundesschlußurkunden, geschriebene Eide und sonstige wichtige Dokumente im Tempel zu Füßen der Gottheit deponiert wurden, womit die Gottheit als Garant und Zeuge, Schützer und Richter angesehen wird. In der Funktion, Behälter für die Gesetzestafeln zu sein, liegt also von Anfang an die wesenhafte Bedeutung der Lade unter der Kapporet[441], wie nach der ganzen Argumentation mit Ausnahme von Greß-

433. Torczyner, S. 13, ähnlich S. 31.

434. S. 11 f., 29 f. Wie Greßmann, Heiligtümer, Sp. 2043 f., bemerkt, wäre Jahwe demnach schon in der vorkanaanäischen Zeit ›Israels‹ als Himmelsgott aufgefaßt worden.

435. S. 44 f. 436. S. 14. 437. Ebd.

438. S. 11, 23 ff., 38 ff. Vgl. auch Weiser (unsre Anm. B/416). 439. S. 11 f.

440. Kennedy, Ark, S. 151; Lotz, S. 170 ff.; J. P. Peters, Moses, S. 115 f., Hebrews, S. 95 ff.; Schulz I, S. 73 f.; H. Schmidt, Mose, S. 117 (als erster bedeutender Vertreter der kritischen Forschung seit Wellhausen); Dürr, S. 27; Volz, Altertümer, S. 9, Mose, S. 102; Sellin, Religionsgeschichte, S. 31, Geschichte, S. 90 f.; May, Ark, S. 220, Anm. 11; Eerdmans, Religion, S. 42; van Imschoot, S. 126; Brouwer, S. 44–50 möchten für diese These als vordtn Zeugnisse Num 10,33; 14,44 und 2 Sam 15,24 in Anspruch nehmen, wo vom *'^arôn (hab)b^erît* die Rede ist.

441. Auf diese Sitte weisen von den in diesem Zusammenhang genannten Autoren mit

mann (vgl. BIII/4) für alle oben genannten Autoren[442] dieser Gruppe anzunehmen sein wird. Hier kommt also die traditionelle, seit Wellhausen so völlig beiseitegeschobene Auffassung via Archäologie wieder zu Ehren. Dürr vermag denn auch im Sinne aller festzustellen: *»Ältere wie jüngere Tradition stimmen so im wesentlichen überein«*[443] – ein Urteil, das nach allem Gesagten nicht nur auf das Thema ›Inhalt der Lade‹ beschränkt ist, sondern die Lade ganz allgemein betrifft[444].

Zu dieser These, die auf der für historisch glaubwürdig gehaltenen Darstellung der Lade in P beruht, hatte bereits im Blick auf Torczyner Ernst Sellin[445] Stellung genommen; zuletzt hat dann Menaḥem Haran[446] dieser Auffassung von den atl Nachrichten her eine umfassende, kritisch begründete Absage erteilt. Sellin hatte schon auf die technischen Bedenken gegen die Herstellungsmöglichkeit einer solchen Lade in der Wüste und auf den Tatbestand hingewiesen, daß stets das ganze Objekt als *'ᵃrôn* bezeichnet werde. Zwei weitere Argumente sind von Haran aufgenommen worden: D kennt die Lade nur ohne Kapporet und Keruben, und der Bericht über die Aufstellung der Keruben und der Lade im Tempel Salomos widerspricht der Annahme, beide Teile seien schon vorher miteinander verbunden gewesen. Diesen vier Argumenten lassen sich mit Haran drei weitere hinzufügen: In den Vorderen Propheten ist nie von der Kapporet mit den Keruben die Rede; die Wendung *jošeb hakkᵉrubîm* bezieht sich nicht direkt auf die Lade, sondern ist als Apposition zum Namen Jahwe zu verstehen, und schließlich wird in Ezechiels Thronvision die Lade nicht erwähnt; »the prophet describes a throne of cherubim without the ark at all«[447]. Haran folgert aus alledem mit Recht, die in der Ladekonstruktion von P verbundenen Komponenten des Thrones und des Behälters für Gesetzestafeln müßten sachlich und historisch streng auseinandergehalten werden, da es sich bei der Lade einerseits und der Kapporet mit den Keruben andererseits um zwei ihrer geschichtlichen Herkunft nach getrennte, selbständige Objekte handele.

Aber mit dieser Erwiderung war die These von der Lade als Thron bzw. der nun immer mehr in den Vordergrund rückenden Variante des Thron-Schemels noch nicht erledigt. Um die Begründung dieser Variante hat sich in jüngerer Zeit vor allem Roland de Vaux in seinem wertvollen Aufsatz »Les chérubins et l'arche d'alliance. Les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'ancien Orient« (1961) bemüht. Keruben stehen nicht ursprünglich, sondern erst seit Silo mit

Angabe von Beispielen und Literatur hin: Dürr, S. 30f.; Torczyner, S. 37f.; Ricciotti, S. 297; Brouwer, S. 48–50; Cassuto, S. 331.

442. Siehe die unter Anm. 418–430 Genannten.

443. S. 28.

444. Stellen wie Dtn 1,30.42; 4,37; 7,21; 9,3; 20,4; 23,15, wo überall an die Lade zu denken sei, geben z.B. Dürr, S. 26f., die Gewähr, daß auch in D die Erinnerung an die Lade als Sitz und Repräsentant Jahwes lebendig sei.

445. Geschichte, S. 90.

446. Cherubs, S. 88*, vor allem aber Ark, S. 31–34.

447. Ark, S. 34.

der Lade in Verbindung[448]. Die für Silo bezeugte Wendung *jošeb hakkᵉrubîm* besagt, daß die Keruben den Sitz Jahwes formen. Ihm gegenüber stellt die unter den Keruben aufgestellte Lade den Fußschemel Jahwes dar; mithin konstituieren Keruben-Sitz und Lade-Schemel gemeinsam den Thron Jahwes. Ein ähnlicher Gedanke liegt aber schon in Num 10,35 f. vor, wo die Lade als Sockel, als Postament, als Ruheplatz Jahwes erscheint[449]. In dem Thronschemel werden der Tradition von D und P zufolge die Bundesurkunden aufbewahrt. Beides: die Thronschemelfunktion der Lade im Zusammenhang mit dem Kerubenthron und den Inhalt der Lade, will de Vaux durch reichhaltiges Material an archäologischen Dokumenten aus dem Alten Orient, vor allem seit der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrtausends, illustrieren[450]. Die Differenzen im Blick auf dieses archäologische Material: daß die außerisraelitischen Fußschemel im Gegensatz zur atl Lade teils Füße haben, massiv, ohne Boden oder an der Rückseite offen sind, erklärt de Vaux mit der Herkunft der Lade und ihrer Funktion in der Zeit vor Silo.

Eine Reihe von Forschern steht mit de Vaux auf derselben Ebene; auch sie halten die Lade von Anfang ihrer Existenz an für einen Thron und wohl seit Silo für einen Thronschemel, in dem – ob von Beginn an, wird nicht immer deutlich – die Gesetzestafeln aufbewahrt wurden: so u.a. Galling[451], Klamroth[452], Hylander[453], Worden[454], Bernhardt[455], Eichrodt[456], Newman[457], Schreiner[458], Randellini[459], Helewa [460], Irwin [461], Renckens[462], de Fraine[463],

448. Anders die eingangs des Exkurses in B III/5 erwähnten Autoren.

449. Chérubins, S. 119, Lebensordnungen II, S. 122.

450. Chérubins, S. 97ff.; siehe auch Arche, S. 65ff., Lebensordnungen II, S. 119, 122f. mit Beispielen.

451. Lade, Sp. 1449f.; allerdings stamme der ›*'ᵃrôn habbᵉrît*‹ nicht aus der Wüste, da sonst Stellen wie Num 10,35 f. und 1 Sam 4,7 sowie die Bezeichnung ›*'ᵃrôn hā'ᵉlohîm*‹ unverständlich wären.

452. S. 37–40 mit Beispielen.

453. S. 287, 289 im Blick auf die Lade von Silo, die mit der von Gen 50,26 identisch ist; vgl. dazu den Exkurs in B IV/3.

454. S. 89f.; für ihn ist die Betonung der Behälterfunktion in späterer Zeit (infolge der prophetischen Verkündigung im 8./7. Jhdt.) nur ein Wechsel eben in der Betonung; denn sachlich besteht dieses Element, wie der Name *'ᵃrôn* beweist, vom Sinai an (S. 88).

455. Gott und Bild, S. 145ff.; doch vgl. Lade, Sp. 1041, wo er die Thronbedeutung der Lade zumindest für die früheste Zeit wegen des Namens *'ᵃrôn* für unsicher hält. Die These, schon in alter Zeit hätten die Gesetzestafeln in der Lade gelegen, verdient nach Bernhardt keinen Glauben.

456. Theologie I, S. 57, 59f.; siehe auch Religionsgeschichte, S. 389.

457. S. 58.

458. S. 24f.

459. S. 181–184, 186f.

460. S. 48–51.

461. S. 164.

462. S. 148f.

463. S. 144ff.

Stroete[464], Kornfeld[464a] und Castelot[465]. Eine Sonderstellung innerhalb dieser Gruppe nimmt Simons[466] ein.

Mit einem grundlegenden, wenn auch nur kurzzeitigen Wandel im Verständnis der Lade rechnet Jan Dus, wie er vor allem in seinem Aufsatz »Die Thron- und Bundeslade« (1964)[467] ausgeführt hat. Im Tempel von Silo (1 Sam 3,3.10; 34,f.7) und später wieder in Jerusalem (2 Kön 19,14f.) dachte man sich nach Dus Jahwe auf der Lade thronend. Diese Anschauung herrschte schon bei den Gruppen, die vor der Landnahme die Lade als das Heiligtum ihres Gottes, der aber noch nicht Jahwe war, mit sich führten (Num 10,35 f.)[468]. Die Thronvorstellung war in der Zeit, als die Lade in Silo stand, der sog. ›Silonischen Richterzeit‹, so beherrschend, daß man sich die Gegenwart Jahwes bei seinem Volk schon in vorkanaanäischer Zeit nicht anders als so denken konnte. Infolgedessen müssen sich in allen großen Themen[469] der inzwischen nationalisierten und jahwisierten Hexateuchüberlieferung Spuren dieser Thronvorstellung finden. Dus glaubt solche Spuren nun unter der doppelten Voraussetzung: daß Mose auf Jahwes Befehl hin die Lade bereits in Ägypten angefertigt und daß Jahwe zu dieser Zeit seine himmlische Wohnung verlassen und in einer öffentlichen descensio auf seinem Ladethron Platz genommen habe[470], in rei-

464. S. 193f. 464a. S. 74ff., 112.

465. S. 712f.

466. Seine gegen die Ladeinterpretation der Wellhausenschen Kritik gerichteten Ausführungen haben ihren Kern in dem Nachweis, daß in den dtn Texten keine gegenüber den alten Texten neue Auffassung von der Lade vorliegt, die sich in den verschiedenen Ladebezeichnungen spiegelt (S. 212–232, vgl. B III/1). Mit den wesentlichen Argumenten von Budde lehnt er – zwar nicht wie dieser ausschließlich, sondern – als die einzige und vollständige Interpretation der Lade die Thronvorstellungen ab (S. 217–224); neben dieser ist von Anfang an die Gesetzesbehälterfunktion bezeugt (z.B. 1 Kön 8,9, S. 224f.). Wie in den alten Texten, so werden auch im Dtn beide Aspekte bezeugt: Dtn 10,1–5 (Behälter), Dtn 1,30.42; 4,37; 7,21; 9,3; 20,4; 32,12 (Thron oder Wohnplatz) (S. 228f.). Sogar P beweist damit, daß er die Kapporet mit den Keruben als einen unlöslichen Teil der Lade betrachtet, daß die Lade ursprünglich nicht nur eine Behälterfunktion hatte (S. 229f.). Die von Anfang an bestehende Synthese der beiden Elemente Thron und Behälter (S. 281) wird begreiflich im Licht der altorientalischen Sitte, wichtige Dokumente zu Füßen der Gottheit zu legen (S. 302).

Zur Kritik siehe unten die Ablehnung der Thronthese und B III/1. Daß auch im Dtn die Lade Thron bzw. Wohnplatz sei, wird gegen die ausdrückliche Interpretation Dtn 10,1–8; 31,9.25f. in die genannten Texte hineingedeutet.

467. Kürzer auch Gefangenschaft, S. 447–449, Herabfahrung, S. 290–294.

468. Vgl. zu Einzelheiten oben B II/2b.

469. Dus folgt hierin Noths These von der Existenz ursprünglich selbständiger Themen der Überlieferung, die erst allmählich zusammenwuchsen, vgl. Noth, ÜPent, S. 48ff.

470. Vgl. dazu ausführlicher Herabfahrung, S. 293ff. Dus redet in diesem Zusammenhang von einem »Dogma von der *Umsiedlung Jahwes auf die Lade*« (Herabfahrung, S. 291), das sich in der Silonischen Richterzeit herausgebildet habe.

cher Anzahl nachweisen zu können[471]. Aber diese Spuren sind im jetzigen Textbestand verwischt. Das ist die Folge einer ziemlich einheitlichen Zensur, der die Überlieferung unterworfen wurde. »Seit einiger Zeit hat Israel auf den Glauben, auf der Lade habe je Jahwe gesessen, durchaus verzichtet und die untergeordnete Aufgabe der Lade, als Behälter der Dekalogtafeln zu dienen[472], als den alleinigen Zweck der hölzernen Kiste erklärt«[473]. Dieser tiefgreifende Wechsel von der Thron- zur Bundeslade-Vorstellung (Dtn 10,1–5) spiegelt eine Revision der Gottesauffassung nicht eines eigenmächtigen biblischen Verfassers, sondern des Volksglaubens, erzwungen durch das Ereignis, »daß der inbrünstig geliebte Gottesthron dem Volk eine *schreckliche Enttäuschung* bereitet hatte«[474]. Diese Katastrophe war die Gefangennahme der Lade durch die Philister in der Schlacht von Eben Ezer. Durch sie wurde die große Zensur ausgelöst; denn es war für die Israeliten ein unerträglicher Gedanke, Jahwe auf der Lade thronend im Tempel der Philister zu wissen. Die Thronauffassung wurde vollständig diskreditiert, so daß sie auch in dem Bild von der vorangegangenen Geschichte des Volkes verwischt werden mußte. Jahwe ist fortan der, der im Himmel wohnt. Erst von David, der die Lade nach Jerusalem holte, wurde die alte Thronvorstellung und mit ihr die Verehrung der Lade wieder eingeführt[475], wenn auch der Erfolg nicht überwältigend war[476].

471. Bundeslade, S. 245–248, Herabfahrung, S. 294–297, vgl. dazu B II/2b.

472. Diese Aufgabe erhielt die Lade, nachdem sie zum Heiligtum des israelitischen Zwölfstämmeverbandes erhoben worden war, Bundeslade, S. 242. Präziser schon Gebot, S. 45 f.: Als man zur Zeit der Ladewanderung (vgl. B IV/2) am Zentralheiligtum (wie früher in Sichem und wahrscheinlich in Bethel) keine Gesetzessteine mehr errichten konnte, wurden »ohne Zweifel« (!) zwei steinerne Dekalogtafeln angefertigt, in die Lade gelegt und am jährlichen Bundesfest feierlich verlesen.

Auch darüber, wie die Lade das Zentralheiligtum Israels wurde, meint Dus – freilich wieder nur auf dem Wege ganz hypothetischer kultgeschichtlicher Kombinationen (vgl. B III/5; IV/2) – Auskunft geben zu können (Gebot, S. 41 f., Stierbildheiligtum, S. 275 ff.): Auf Grund einer von josephitischen, bejaminitischen und judäischen Leviten geführten Kampagne sei es auf einer Volksversammlung in Bethel zur »Entladung mächtiger religiös-politischer Spannungen« (Stierbildheiligtum, S. 269) gekommen, bei der das bisherige Zentralheiligtum, das Stierbild von Bethel, vernichtet und die Lade (bzw. der jeweilige Ruheplatz der Wanderlade, siehe B IV/2) an seiner Stelle als Zentralheiligtum eingesetzt worden sei. Ex 32 gebe von diesem Umsturz authentischen Bericht. In diesem Zusammenhang kommt Dus zu einer differenzierten Gliederung der vorsilonischen Richterzeit (Gebot, S. 49, Anm. 30, Stierbildheiligtum, S. 285; vgl. Anm. B/476: 1. Sichemische RZ (Jos 24 – in Sichem gab es kein Jahwesymbol, Gebot, S. 41, 43), 2. Bethelsche RZ (Gen 35,1–8), 3. RZ der Wanderlade (infolge der Ereignisse von Ex 32).

473. Bundeslade, S. 242.

474. Bundeslade, S. 249.

475. Vgl. dazu Gefangenschaft, S. 449–451 und unten D V/1.

476. Dus teilt die Geschichte der Lade in 4 Stadien ein (Herabfahrung, S. 292 f.); vgl. dazu die Differenzierung, Anm. B/472):

Die Beurteilung dieser These von Dus steht und fällt damit, ob man die atl Lade als einen Thron verstehen kann. Wie sich zeigen wird, reichen weder die von Dus beigebrachten Texte[477] noch andere Argumente für eine positive Entscheidung aus. Von einer Zensur, wie sie Dus annimmt, ist auch abgesehen von der Thronthese nichts zu bemerken, die Beziehung der herangezogenen Pentateuchtexte[478] auf die Lade ist durchweg willkürlich. Und kann man sich vorstellen, daß die alte, geliebte Thronvorstellung von David propagiert wurde, ohne daß man Hand in Hand damit die Revision der Tradition betrieben, also die Zensur rückgängig gemacht haben sollte? Wie Dus zu seinen Auffassungen gelangt, wird an dem, was er über die öffentliche descensio Jahwes in Ägypten ausführt, deutlich. Durch solche Manipulationen des Textes wird die Arbeit von Dus methodisch und sachlich vollkommen diskreditiert.

Ebenfalls mit einem Wandel in der Vorstellung von der Lade rechnet schließlich eine Anzahl von Autoren, die aber die Reihenfolge: Thron – Kasten für die Gesetzestafeln, wie sie Dus annimmt, praktisch umkehren möchten. Dabei wird vor allem dem Umstand Rechnung getragen, daß der Name *'arôn* die Thronfunktion der Lade zumindest nicht als die ursprüngliche rechtfertigen kann. Erst später, als die Lade im Tempel von Silo bzw. Jerusalem (vgl. Exkurs in BIII/5) mit den dort aufgestellten Kerubenstatuen in Verbindung trat, erwuchs die Vorstellung, die Lade sei ein Thron oder besser: der Fußschemel des auf den Keruben thronenden Gottes. Einige wenige, etwa Metzger[479] und von Rad[480] nach einem ähnlichen Gedanken von Meyer[481], glauben jedoch, daß die Thronstufe (schon) in Num 10,35 f. erreicht sei. Weiter sind hier zu nennen Reimpell[482], Kittel[483], H. Schmidt[484], Sellin[485], Schrade[486], Haran[487]

1. Die frühe Richterzeit, in der die Lade nur von ihren ursprünglichen Besitzern verehrt wurde (B II/2b).

2. Die mittlere, die ›Silonische Richterzeit‹, in der die Lade Kultzentrum ganz Israels und als Thron verehrt wird.

3. Die Zeit seit der Schlacht von Eben Ezer bis zur Errichtung des Davidszeltes: Die Lade befindet sich in philisteischer Gefangenschaft. Die Thronvorstellnug wird diskreditiert und aus der alten Tradition getilgt.

4. Seit der Errichtung des Davidszeltes: Die Vorstellung vom Thronen Jahwes auf der Lade wird mit Not wiederhergestellt, setzt sich aber nicht mehr absolut durch.

477. 1 Sam 3,3.10; 4,3 f.7; 2 Sam 6,2; 2 Kön 19,15; Jes 6,1; Jer 3,16 f.

478. Vgl. oben unsre Anm. B/471. 479. S. 54.

480. Zelt und Lade, S. 114–119, Theologie, S. 250 und Anm. 15 (Dtn-Studien, S. 26 ist einfach vom ›Thron‹ die Rede); zustimmend auch von Gynz-Rekowski, S. 30. Vgl. auch Bernhardt, oben unsre Anm. B/455.

481. Israeliten, S. 214. 482. Sp. 329 f.

483. Geschichte I, S. 374 f., Anm. 2.

484. Mose, S. 117, Lade, S. 132, 136. Nicht auseinandersetzen können wir uns hier mit Schmidts in dem Aufsatz »Kerubenthron und Lade« (1923) vertretenen These (aufgenommen in neuester Zeit von Eichrodt, Hesekiel, S. 54), im Allerheiligsten des Salomonischen Tempels habe »ein riesiger, fahrbarer, aber leerer Gottesthron« (S. 132) gestanden, der sich aus einzelnen Nachrichten in 1 Kön 6,23 ff.; 8,6; Ez 9 f., korrigiert durch Ez 1 und 1 Chr 28,11.18

Seeber[488], Beyerlin[489], Kraus[490], Clements[491], Eißfeldt[492], W. H. Schmidt[493], Crowley[494], McKenzie[495] und Cornfeld/Botterweck[496], ähnlich wohl auch Kennett[497] und G. W. Anderson[498]. Von diesen halten Kittel, H. Schmidt, Sellin, Haran, Beyerlin, Crowley, McKenzie und Cornfeld/Botterweck die Gesetzestafeln ausdrücklich für den ursprünglichen Inhalt der Lade.

All den genannten Gruppen der Befürworter stehen nun diejenigen Forscher gegenüber, die im Gefolge von Budde die Thronthese generell ablehnen. Begründet wird diese Ablehnung durchweg mit dem sicher sehr gewichtigen, aber in der dauernden und exklusiven Wiederholung auch etwas sterilen Argument, die Lade heiße *'ᵃrôn,* und dieser Name lasse kaum an einen Thron denken, selbst wenn dieser Kastenform hatte. Schwerlich konnte sich eine durch alle Überlieferungsschichten des AT gleichbleibende Vorstellung von der Lade als einem *'ᵃrôn* bilden, wenn die Thronfunktion das Wesen der Lade ausmachte; denn auch einen kastenförmigen Thron würde man wohl *kisse'* und nicht *'ᵃrôn* genannt haben[499]. Nicht genügend herangezogen wurde, und darin mag ein gewichtiger Grund für die weitgehende Wirkungslosigkeit der Ablehnung liegen, die Rolle der Lade im Tempel von Silo bzw. Jerusalem, auf die die Thron(schemel)these doch großes Gewicht legt. Einen wirklich erfolgreichen Angriff gegen diese These vermochten infolgedessen Buddes Nachfolger

erschließen lasse und der Vision Ezechiels (Ez 1) zugrunde liege. »Es waren nicht zwei, sondern vier aufragende, mit Goldblech beschlagene Thronträger aus Ölbaumholz, die, auf Räder gestellt, mit ihren Flügeln die Platte stützten, die Salomo seinem Gotte als Thronsitz hingestellt hatte« (S. 129); vgl. die Kritik etwa von Brouwer, S. 64ff., und Zimmerli I, S. 65f.

485. Geschichte, S. 89–91, Religionsgeschichte, S. 31–33.

486. S. 44, 49; Lade ursprünglich Gott selbst!

487. Cherubs, S. 88*, Ark, S. 31–34, 89–91.

488. S. 147f.

489. S. 38f.

490. Gottesdienst II, S. 150; pauschaler: Lade=Thronsitz Gottesdienst I, S. 80, 92, Anm. 157, 114f., Psalmen II, S. 683, 885 u.ö., Israel, S. 249 (zeitliches und sachliches Verhältnis der Thron- zur Behälterfunktion unklar).

491. S. 32–34 nach gründlicher Widerlegung der These, die Lade habe von Anfang an als Thron gegolten (S. 30f.).

492. Religion, S. 234.

493. Königtum, S. 89, Glaube, S. 108.

494. S. 817.

495. S. 101.

496. I, Sp. 610, 702 (unbegründet indes ist die These, Salomo habe die Lade *auf* goldenen Keruben thronen lassen), II, Sp. 1388.

497. S. 791, Anm.

498. S. 39.

499. Dagegen kommt die Vermutung Bubers schwerlich an, daß im Namen der Lade ihr Inhalt, die Tafeln der Verfassung, stets in Erinnerung gerufen werden sollten: »Der Thron war das Begeisternde, der Schrein das Verpflichtende; ohne das stete Gegengewicht des Schreins konnte der Thron dem Volke leicht eine falsche Sicherheit verleihen« (Moses, S. 189).

Westphal[500], Kautzsch[501], Arnold[502], R. Hartmann[503], Bertholet[504], Holzinger[505], Volz[506], Hackmann[507], Leslie[508], Pedersen[509], Lods [510] und auch Procksch [511] nicht zu führen, vielleicht auch deshalb nicht, weil sie (siehe Westphal, Bertholet) Buddes Gründe für zwingend und so jede weitere Diskussion für überflüssig hielten. Erst in jüngster Zeit haben Brouwer[512], Clements[513], Woudstra[514], van Rossum[515], Zobel[516], vor allem aber Maier[517], dem (wie auch sonst oft) Fohrer[518] und zuletzt Brongers[519] zustimmen, die für die Thron-(schemel)these beigebrachten Argumente noch einmal auf breiter Basis überprüft; in diesem Zusammenhang sind auch die kurzen kritischen Bemerkungen von Seeber[520], Rost[521] und Kutsch[522] zu vergleichen. Die Argumente, die alle diese Autoren aus der Zeit vor der Überführung der Lade in den Tempel von (Silo und) Jerusalem gegen die Thronthese anführen, brauchen hier nicht im einzelnen wiederholt zu werden, da es sich um die seit Budde üblichen handelt (Name, Form, Ausstattung der Lade sowie die Exegese der einzelnen Ladetexte betreffend). Entscheidend sind vielmehr die, welche, teils in Aufnahme von Gedanken Buddes, zur Bestreitung der Thronfunktion der Lade im Tempel angeführt werden. Hierzu ist insgesamt der Teil II der grundlegenden Arbeit von Johann Maier, »Vom Kultus zur Gnosis« (1964) zu vergleichen[523]. In einem weitgespannten Exkurs[524], in dem umfangreiches archäologisches Mate-

500. Wohnstätten, S. 91, hält auf Grund von Buddes Argumenten die Thronthese für endgültig widerlegt.

501. Theologie, S. 53f., Anm. 2.

502. S. 6. u.ö.

503. S. 232–236; er meint, Dibelius sei überhaupt den Beweis schuldig geblieben, daß im Kult der Israeliten ein Thron eine Rolle gespielt habe und daß dieser die Lade gewesen sei. Zwar erkennt Hartmann an, daß die Thronvorstellung in den atl Texten bisweilen anklingt, hält es aber für unbewiesen, daß das Wesen der Lade in den Throneigenschaften aufgehe bzw. daß diese ihr eigentliches Wesen ausmachen; vgl. jüngst ähnlich Woudstra, S. 86.

504. Kulturgeschichte, S. 99, Anm. 7; hält die Thronthese für eine bedauerliche Mode, die sich trotz zwingender Gegengründe halte.

505. Exodus II, S. 135.

506. Altertümer, S. 9, Anm. 1, Mose, S. 100.

507. S. 25ff.

508. S. 123.

509. S. 691.

510. S. 426f.

511. Theologie, S. 96, 540.

512. S. 39–44.

513. S. 30f.

514. S. 85ff., vgl. unsre Anm. B/503.

515. S. 115f.

516. Lade, Sp. 397, 399, 401f.

517. Kultus, S. 58f., Ladeheiligtum, S. 55.

518. Geschichte, S. 100.

519. S. 23.

520. S. 146.

521. Königsherrschaft, Sp. 724.

522. Lade, Sp. 198.

523. Vgl. dazu ergänzend den von Maier nicht beachteten wertvollen und sehr materialreichen Aufsatz von de Vaux »Les chérubins et l'arche d'alliance ...«, S. 97ff., der in der Bewertung des archäologischen Materials im wesentlichen mit Maier übereinstimmt.

524. S. 64–73.

rial über die Keruben ausgebreitet wird, kommt Maier zu dem Ergebnis, daß es im Blick auf den aus der syrisch-palästinensischen Mischkultur hervorgegangenen Tempel von Jerusalem *»kaum eine andere Möglichkeit (gebe), als die Deutung der beiden Keruben im Allerheiligsten zu Jerusalem als Träger der Gottheit«*[525]. In diese Richtung der Interpretation weisen auch die Vorstellung in 2 Sam 22,11 (= Ps 18,11), die Wendung *jošeb hakk^erubîm* und indirekt auch die Funktion der Kälber Jerobeams I (1 Kön 12,28 f.). Die Vorstellung vom Thronen ist also auf die Keruben bezogen (1)[526]. Wenn die Lade nach 1 Kön 8,6–8 unter die Keruben gestellt wurde, konnte sie kaum als Thron verstanden werden und auch nicht als solcher bis dahin verstanden worden sein (2). Dürfen wir zudem die Maße der Lade in P (Ex 25,10) als historisch richtig ansehen, so nimmt sich die Lade gegenüber den beiden Kerubenkolossen derart klein aus, daß man bei ihr schlecht an einen Thron denken kann (3); und schließlich spricht auch die wahrscheinlich anzunehmende Längsstellung der Lade unter den Keruben gegen die Thronthese (4)[527]. Von daher gesehen ist auch in Ez 1.10 kein Platz für den Gedanken, die Lade sei der Thron Jahwes[528]. »Die Thronvorstellung besteht neben der L(ade) und unabhängig von ihr«, bemerkt Kutsch[529] mit Verweis auf Jes 6,1 und Ez 1,26 richtig. Erst in P, dessen Ladekonstruktion doch offenbar an den Verhältnissen im Debir des Salomonischen Tempels orientiert ist, erscheint die Lade als Thron[530].

Hermann Gunkel hatte seinerzeit prophezeit, daß es angesichts neuer Schulorthodoxie »auch dieser neuen Hypothese von der Jahvelade nicht leicht wer-

525. Kultus, S. 72; siehe auch de Vaux, Chérubins, S. 106–113.

526. Ergänzend kann gesagt werden, daß dies vielleicht auch für den Tempel von Silo gilt, falls dort Cheruben aufgestellt waren, vgl. dazu den Exkurs in B III/5. Noths Interpretation (Könige, S. 124, 179), derzufolge die Keruben als Wächter und Schützer des Heiligtums »von oben her« den unsichtbaren Thron, vor dem die Lade als Fußschemel steht, beschirmen, trifft wohl den vorliegenden Sachverhalt nicht richtig. Woudstra, S. 72f. möchte den Thronaspekt ganz von den Keruben fernhalten; *jošeb hakk^erubîm* bedeute, daß Jahwe bei/mit/unter den Keruben in seinem himmlischen Heiligtum wohne, und betone so seine königliche Majestät. Hier macht sich wieder das Bestreben bemerkbar, Religionsgeschichte und Archäologie von der Interpretation atl Sachverhalte fernzuhalten, vgl. B/I.

527. Maier, Kultus, S. 74–78, Ladeheiligtum, S. 66, nimmt diese Längsstellung mit Benzinger, Könige, S. 58 und Galling, Reallexikon, Sp. 344, als die wahrscheinliche an; ebenso auch Brouwer, S. 43f.; Kutsch, Lade, Sp. 198; Clements, S. 30; Fohrer, Geschichte, S. 100; Zimmerli I, S. 231 (überraschend deshalb seine Zustimmung zur Thron[schemel]these II, S. 1079f.); Brongers, S. 23. Anders jüngst wieder Noth, Könige, S. 179, der aber bereits vorausssetzt, daß die Lade als Thron oder Fußschemel aufgefaßt wurde und deshalb »jedenfalls ›quer‹ vor den Keruben aufgestellt sein mußte«.

528. Vgl. Kultus, S. 112–121.

529. Lade, Sp. 198.

530. Vgl. dazu unsre Überlegungen zur Art der Gegenwart Jahwes in der Stiftshütte von P, C IV/4b.

den (wird), durchzudringen«[531]. Den Erfolg dieser Hypothese im Laufe der Forschungsgeschichte hat Gunkel, wie sich an den voranstehenden Ausführungen gezeigt haben wird, zwar unterschätzt, aber wogegen sie sich durchzusetzen hatte, war weniger eine Schulorthodoxie als das Zeugnis der atl Texte. Und gerade an ihnen gemessen kann nur geurteilt werden, daß der Erfolg ein – Scheinerfolg war. Mit den von Maier und den anderen zuletzt genannten Autoren beigebrachten Argumenten ist im Verein mit Buddes umfassenden Bedenken der Thronthese die Grundlage entzogen. Zu fragen bleibt jedoch noch, wie es mit der häufig im Blick auf die Tempelsituaton unterstützten Variante bestellt ist, die Lade sei als Fußschemel des auf den Keruben thronend gedachten Jahwe anzusehen. Diese Variante beruft sich besonders auf die mit der Wendung *jošeb hakkᵉrubîm* verbundene Vorstellung. An dieser Stelle mag daher ein kurzer Exkurs über die Beurteilung dieser Wendung eingeschoben werden.

Exkurs: Die Wendung ישֵׁב הַכְּרֻבִים

In der konservativen Forschung des letzten Jahrhunderts war es ganz selbstverständlich, daß mit dieser Bezeichnung der auf oder zwischen oder über den Keruben auf der Kapporet thronende und sich dort offenbarende Gott gemeint sei. Grundlage dieser Auffassung war das Bild, wie man es in P fand. Zwangsläufig mußte daher mit der neuen Einschätzung von P im Sinne der Graf-Wellhausenschen Hypothese diese Grundlage zerstört werden. Diejenigen, welche diese Hypothese ablehnten[532] oder sie im Blick auf die Lade ignorierten[533], können hier übergangen werden, da sie keinen Beitrag zur Lösung des anstehenden historischen Problems liefern konnten. Sachlich steht dieser Gruppe eine kleine Anzahl von Autoren nicht fern, die sich gegen das ›Dogma der Wissenschaft‹ ausgesprochen haben, an der historischen Lade habe es keine Keruben gegeben. Dibelius mit M. Weber im Gefolge[534] und weiterhin Gunkel[535] und Benzinger[536] betonen die Trägerfunktion der – bildlich an der Lade dargestellten (Dibelius, Weber) – Keruben, Galling[537] möchte sie als Armlehnen auffassen, Caspari[538] sieht in ihnen Platzhalter Jahwes, solange die Lade ohne den Tempel Gottes Gegenwart ermöglichte und verbürgte; sie blieben aber auch im Tempel an der Lade. Meyer[539] und Hackmann[540] verstehen sie

531. S. 35.

532. Vgl. dazu die in B/I erwähnten Autoren. Zu welchen Konsequenzen eine solche Ablehnung führen mußte, wird exemplarisch bei Woudstra, S. 70ff., deutlich.

533. Vgl. die oben in B III/5 erwähnten Forscher.

534. Dibelius, S. 23f.; M. Weber, S. 169.

535. S. 37, 40, 42.

536. Archäologie², S. 311.

537. Reallexikon, Sp. 343.

538. Samuel, S. 59.

539. Israeliten, S. 214.

540. S. 35.

als alten Ladeschmuck, der die mythologische Wiedergabe des Sinaigewölks darstellt, auf dem Jahwe einherfährt und, wie Weiser[541] ergänzt, zur Kultepiphanie kommt; und May[542] schließlich, der ja die Lade analog den in Megiddo gefundenen Modellschreinen als einen ›miniature temple‹ auffaßt, definiert die Keruben an der Lade wie die an den Modellschreinen als Reliefschmuck. Archäologisches Material bestimmt auch hier wieder meistens das Urteil.

Lassen sich aber vom atl Text her diese Auffassungen nicht bestärken und muß es somit bei dem im Gefolge Wellhausens oft[543] ausgesprochenen Urteil bleiben, daß es ursprünglich keine Keruben an oder auf der Lade gegeben hat, so bleibt offenbar keine andere Möglichkeit, als die Wendung *jošeb hakk^erubîm* auf den im Allerheiligsten in Jerusalem auf den beiden Keruben thronend gedachten Jahwe zu beziehen. Von daher mußte dann aber auch jede Erwähnung der Keruben vor der Existenz des Salomonischen Tempels als anachronistisch erscheinen, wie im Gefolge von Gramberg und Vatke[544] eine große Anzahl von Forschern[545] mit der sachlich etwa so formulierten Begründung herausgestellt hat: »... no reason can be given why the author should so describe Yahweh here (scil. 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2)« (H. P. Smith). Denn offenbar geht es ja hier nicht um eine dichterisch-bildhafte Aussage wie 2 Sam 22,11 (= Ps 18,11), sondern um eine reale, künstlerische Veranschaulichung und Verkörperung, wie man im Zusammenhang der Erwähnung der Keruben 1 Kön 6,23–28; 8,6–9,

541. I, S. 18, II, S. 463. Ebenso Beyerlin, S. 39.

542. Ark, S. 221.

543. Z.B. Kraetzschmar, S. 211; Meinhold, Lade, S. 45, Nachtrag, S. 614; Schwally, S. 14; Baentsch, Ex–Num, S. 225; Reimpell, Sp. 329f.; H. Schmidt, Lade, S. 143; Schrade, S. 43; Bernhardt, Gott und Bild, S. 145 und Anm. 7, Lade, Sp. 1038; Haran, Ark, S. 33 u.ö.; Eichrodt, Theologie I, S. 60 und Anm. 45; Beyerlin, S. 134, Anm. 1, 168; de Vaux, Arche, S. 67f., Lebensordnungen II, S. 120–122; Noth, Exodus, S. 166.

544. Vgl. die in unsrer Anmerkung A/124 genannten Autoren.

545. Wellhausen, Text, S. 167 (nur für 2 Sam 6,2); Nowack, Archäologie II, S. 3, Anm. 3, 4f., Samuel, S. 22, 172; Thenius-Löhr, S. 25, 28, 140; Smend, Lehrbuch, S. 24f., Anm. 2, 201ff.; Cheyne, Ark, Sp. 300; H. P. Smith, S. 34, 292; Baentsch, Ex–Num, S. 225; Meinhold, Nachtrag, S. 613; Schwally, S. 14; Budde, Samuel, S. 34, 228, Thron, S. 497; Kautzsch, Religion, S. 629; Dhorme, S. 47, 319; S. R. Driver, Notes², S. 266 (für 2 Sam 6,2); H. Schmidt, Lade, S. 143; Sellin, Geschichte, S. 90; Hylander, S. 288–290 (sieht in der Darstellung über die Lade in Silo überhaupt eine Spiegelung der Verhältnisse des Salomon. Tempels aus der späteren Königszeit, S. 287f.); Procksch, Theologie, S. 201; Caird, S. 899, 1077 mit Arnold, S. 37ff.; Maier, Ladeheiligtum, S. 53f.; Smend, Jahwekrieg, S. 59.

Dabei halten Wellhausen, H. P. Smith, Smend d. Ä., Cheyne, Dhorme und Maier (mit Fohrer, Geschichte, S. 101 und Anm. 7 im Gefolge, allerdings nur im Blick auf 1 Sam 4,4. Die Umbenennung der Lade erfolgte in Baalat; denn in 2 Sam 6,2 ist statt eines zweimaligen *šem* einmal *šām* zu vokalisieren) den ganzen Namen *jhwh ṣ^ebā'ôt jošeb hakk^erubîm* für anachronistisch, vgl. dazu auch Exkurs in B IV/1.

aber auch auf Grund allgemeiner Erwägungen über die Art des antiken Kultes annehmen muß.

In jüngerer Zeit hat nun aber Otto Eißfeldt in seinem Aufsatz »Jahwe Zebaoth« (1950) gegen diese These vom Anachronismus Bedenken erhoben. U.a. in Haran[546], Seeber[547], de Vaux[548], Randellini [549], Auzou[550], Helewa[551], Clements[552], W. H. Schmidt[553], Zobel[554], J. Jeremias[555], vgl. auch Castelot[556] und Brongers[557], hat er dabei Gefolgsleute gefunden[558]. Von zwei Tatsachen her scheint es ihm angemessener zu sein anzunehmen, daß Jahwe als Kerubenthroner schon in und also seit Silo prädiziert wurde: 1. wissen wir, daß in Silo ein Tempel *(hêkāl)* stand (1 Sam 1,9; 3,3; siehe auch Ri 18,31), der, sei er nun kanaanäischen oder israelitischen Ursprungs, nur als Element der kanaanäisch-phönizischen Baukultur verstanden werden kann; 2. erscheint eben die mit dem in Silo aufgekommenen Epitheton *ṣᵉbā'ôt* verbundene Wendung *jošeb hakkᵉrubîm* erstmals in einer atl Tradition, die von Silo handelt, so daß die Vermutung einiges Recht für sich beanspruchen kann, daß der literarische Befund den historischen Sachverhalt richtig spiegelt. »So wird man also für den Tempel in Silo einen von Keruben getragenen Thron postulieren und annehmen dürfen, daß die Prädizierung des dort verehrten Gottes als Keruben-Throner mit diesem Thron zusammenhängt ...«[559]. Die Keruben im Tempel Salomos hätten demnach bereits in Silo Vorläufer gehabt.

Kehren wir von hier aus zu der Beurteilung der Thronschemelthese zurück. Hat Clements recht, wenn er schreibt: »In every way the period when the ark was at Shiloh seems the most likely time when the idea of Yahweh's cherubim-throne became attached to it (scil. the ark)«[560],

546. Ark, S. 33.
547. S. 106, 147f.
548. Arche, S. 59, Chérubins, S. 94, 123, Lebensordnungen II, S. 120, 126.
549. S. 186 vorsichtig.
550. Danse, S. 262, Anm. 51.
551. S. 50, Anm. 175.
552. S. 33f., »with a good measure of probability«.
553. Königtum, S. 89f., Glaube, S. 107.
554. Lade, Sp. 401f.
555. S. 187, 193.
556. S. 713.
557. S. 16f.
558. Der Einwand Maiers, Ladeheiligtum, S. 53f., wegen der von ihm (S. 51) erst für die Zeit der davidischen Doppelmonarchie angenommenen Bezeichnung *jhwh ṣᵉbā'ôt* (vgl. dazu Exkurs in B IV/1) müßten 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2 in die Zeit der David.-Salomon. Dynastie verlegt werden, weshalb also für ›*jošeb hakkᵉrubîm*‹ kein früher Beleg bleibe, besagt zwar etwas gegenüber Eißfeldts Interpretation (beide Epitheta werden hinsichtlich ihrer Herkunft als eng miteinander verbunden von Eißfeldt aufgefaßt), nicht aber gegenüber dem atl Sachverhalt; denn selbst wenn Maiers Analyse der Bezeichnung ›*jhwh ṣᵉbā'ôt*‹ zutreffen sollte, konnte doch die Titulatur ›Kerubenthroner‹ schon unabhängig von ›Jahwe Zebaoth‹ in der Silo-Periode existieren; ›*ṣᵉbā'ôt*‹ wäre dann ein anachronistischer Zusatz zu ›*jhwh jošeb hakkᵉrubîm*‹.
559. Eißfeldt, Jahwe Zebaoth, S. 146, vgl. ebenso Religion, S. 234, Silo, S. 143f., Sage, S. 135f.
560. S. 34.

und zwar so, daß die Lade als der Fußschemel des Kerubenthroners angesehen wurde? Im Blick auf die Verhältnisse im Tempel von Silo bewegen wir uns notwendigerweise im Bereich von sehr vagen Vermutungen; denn es wird nicht erzählt, in welchem räumlichen Verhältnis die Lade zu den u. U. auf Grund der Wendung *jošeb hakkᵉrubîm* zu postulierenden Kerubenstatuen stand. Möglicherweise könnten wir durch vorsichtige Analogieschlüsse von der Situation der Lade im Tempel Salomos her für Silo mehr Klarheit gewinnen. Wir lesen in 1 Kön 8,6, die Lade sei ins Allerheiligste אֶל־תַּחַת כַּנְפֵי הַכְּרוּבִים gebracht worden. Wie weiter auf Grund von v8 anzunehmen sein wird, stand die Lade in Längsstellung. Beides: die *Längs*stellung *unter* den Keruben anstatt einer Querstellung vor den Statuen, machen die Annahme der Thronschemelthese recht unwahrscheinlich. Sollten wir ähnliche Verhältnisse wie im Tempel von Jerusalem auch für den *hêkāl* in Silo annehmen dürfen, so unterläge auch hier die genannte These großen Bedenken. Das bisher erzielte Ergebnis wird dadurch unterstützt, daß die gewöhnlich für die Thronschemelinterpretation der Lade beigebrachten Textstellen den Dienst, den sie leisten sollen, kaum leisten können. Denn Ps 99,5; 132,7 und Klgl 2,1 lassen sich in jedem Fall besser auf den Tempel(berg) oder das Allerheiligste beziehen, und in 1 Chr 28,2 wird man gewiß schon die P-Kombination von Lade und Kapporet vorausgesetzt finden müssen[561].

Was das für die Thronschemelthese beigebrachte religionsgeschichtliche Material anbelangt, so muß man seinen Wert im Blick auf die Interpretation der atl Lade mit großer Zurückhaltung beurteilen, da im AT deutliche Anknüpfungspunkte für eine solche Interpretation fehlen. Infolgedessen ist auch die auf dieser Basis gemachte Annahme, die Lade habe die Bundesurkunden enthalten, bedenklich, zumal ihr die expliziten Nachrichten in Num, Jos und 1/2 Sam wenig günstig sind (vgl. BIII/1).

Wir halten mithin am Ende unseres Ganges durch die Forschungsgeschichte für den in BIII/5 behandelten Problemkreis als Ergebnis fest: Für ein spezifisches Verständnis der atl Lade als Thron gibt es in den vorexilischen Überlieferungen keinen Anhalt; ebenso fehlt es für die Auffassung, die Lade sei der Fußschemel des auf den Keruben thronend gedachten Gottes, an ausreichenden Textzeugnissen in diesen Überlieferungen. Die Art der Gottesgegenwart bei der Lade muß demnach anders bestimmt werden.

6. Die Art der Gottesgegenwart bei der Lade[562]

Wenn wir die ältesten Nachrichten über die Lade in Num, Jos und 1/2 Sam aufmerksam lesen, werden wir erkennen, daß es überall um die (dauernde) Gegenwart Jahwes[563] bei der Lade geht. Darin, daß diese Gegenwart irgend-

561. So im wesentlichen mit Maier, Kultus, S. 84f., Ladeheiligtum, S. 68f.; im Ergebnis ähnlich Woudstra, S. 88f.

562. Um eine terminologische Präzisierung der Art der Gottesgegenwart bei der Lade hat sich in Verbindung mit der Darbietung und Diskussion reichen Materials aus der Forschungsgeschichte Woudstra, S. 13–58, bemüht.

563. Zu einer anderen, aber unhaltbaren Interpretation von Num 10,35f. siehe D/III im Zusammenhang mit der Theophaniethese.

wie mit der Lade verbunden ist, haben alle diese Nachrichten ihre Pointe. In Num 10,33 ff. werden Jahwes Macht und Wille durch die Gegenwart und die Bewegungen der Lade bezeugt. In sehr ähnlicher Weise gilt das für Num 14,44, wo die Aussage in v42 unterstrichen wird. Jos 3 f. liegt der Gedanke zugrunde, daß Jahwe mit der Lade, vor dem Volke herziehend, den Übergang nach Kanaan eröffnet und das Volk in das verheißene Land hineinführt. In der Ladeerzählung der Samuelbücher wird an einigen Stellen (1 Sam 4,3.7; 5,7; 2 Sam 6,5.14.17) Jahwe mit der Lade beinahe identifiziert, so daß von Jahwe und der Lade geradezu promiskue geredet werden kann. So besteht der ungezählte Male formulierte, variierte und zitierte Satz zu Recht: »Wo die Lade ist, da ist Jahwe«[564].

Meist gibt man sich bei dem Versuch, die Art der Gottesgegenwart bei der Lade genauer zu erfassen, mit dieser Auskunft zufrieden, die unbestreitbar richtig und auch keinesfalls generell umkehrbar ist, wodurch natürlich eine Identifikation im strengen Sinn, derzufolge die Lade Jahwe selbst, das personifizierte Machtwesen Jahwes ist[565], ausgeschlossen wird. Aber die Frage bleibt doch, ob sich dieser Satz vielleicht noch präzisieren läßt. Dabei könnten uns in den Texten selbst zu beobachtende theologische Reflexionen helfen, die sich etwa darin zeigen, daß den bisweilen auftretenden sehr massiven, fast magisch anmutenden Vorstellungen von der Gottesgegenwart bei der Lade an anderer Stelle oder gar erst durch den redaktionellen Rahmen oder die Komposition gewehrt wird. Immer wieder läßt sich die Frage stellen, wie stark das ›Ding‹ Lade Subjekt des Handelns oder nur Medium des freien Handelns Jahwes ist[566]. Wir stehen also vor der Frage, wie sich die Autoren, Tradenten und Redaktoren der alten Ladeüberlieferungen das Verhältnis von Jahwe und Lade vorgestellt haben. Dabei können wir von der anderen Frage absehen, ob sich die erzählten Ereignisse historisch so ereignet haben oder nicht; denn diese beiden Fragen sind voneinander unabhängig.

Die hier gestellte Aufgabe gibt Anlaß zu einigen kurzen Bemerkungen zu den beiden Auffassungen Maiers[567], (1) die Lade sei vielleicht der Behälter

564. Von Rad, Zelt und Lade, S. 115. Vgl. Herrmanns Urteil: »... daß sie (scil. die Lade) Gegenwart der Gottheit bedeutete und brachte, scheint zu ihren Ursprungsfunktionen gehört zu haben« (S. 99).

565. So etwa Schrade, S. 34, 44, 49, wo diese Kennzeichnung wohl nur auf sehr einseitige Textbelege zutreffen soll.

566. Supranaturalistische Interpretationsversuche wollen dieses Problem durch eine Differenzierung zwischen der noch in heidnischem (naturhaft-magischem) Denken befangenen Masse der Bekenner und den tiefer blickenden, durch die Offenbarung erleuchteten und so das eigentliche Wesen der atl Religion erfassenden Geistern lösen, vgl. etwa Lotz, S. 184f., ähnlich jüngst Woudstra, S. 27, 44ff. u.ö.

567. Zur ersten siehe Ladeheiligtum, S. 58f. (Fohrer, Geschichte, S. 100f. zustimmend), zur zweiten Ladeheiligtum, S. 4, 11, 27. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Beyerlin, S. 168,

für das Bundesdokument oder -symbol bzw. den Bundesschatz der antiphilisteischen Koalition von Silo gewesen und (2) seien nach dem Vorbild des von Maier postulierten Lade-Erzählers in den Samuelbüchern später auch die Ladenachrichten in Num und Jos gestaltet worden. Die erste Auskunft dürfte der Pointe schon des von Maier in 1 Sam 4,1b–4a.10–11a gefundenen ältesten Berichtes nicht gerecht werden, weil sie eine Aussage wie die in v3 schwerlich zu erklären vermag. Daß die Annahme, die Lade sei ein Behälter für Bundesurkunden, den alten Texten nicht gerecht werden konnte, das war doch forschungsgeschichtlich einer der Anstöße, neu nach dem Inhalt der Lade und damit auch nach dem Gottesverhältnis zu fragen (BIII/1). Maiers These ist also ein Rückfall hinter die Erkenntnisse, die zu dem neuen Fragen führten. Maier hat es jedoch insofern leicht, als er die alten Texte Num 10,33 ff.; 14,44 und Jos 3 f. auf Grund seiner literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Analysen nicht zu berücksichtigen braucht und in 1 Sam 4 einen alten Bericht auffinden will. Aber gerade dieser alte Bericht widersetzt sich, ganz abgesehen davon, daß die Differenzen in der Benennung der Lade nicht eindeutig genug sind[568], schon in v3 Maiers Auffassung. Von hier aus ist auch die Abtrennung der Verse 5–9 und ihre Zuweisung zu dem Lade-Erzähler kaum überzeugend, eben weil sich die für diesen Lade-Erzähler als typisch angenommenen, massiven religiösen Vorstellungen schon in v3 (siehe dazu v7 f.) finden. U. a. von daher ist auch nicht einzusehen, weshalb die Rolle der Lade in Jos 3 f. die Kenntnis der Ladeerzählung der Samuelbücher voraussetzt. Der Lade-Erzähler wird doch sicher seine Anschauungen nicht ohne eine Tradition frei erfunden, vielmehr an bestimmte Erfahrungen und Vorstellungen angeknüpft haben. Daß er dabei die Rolle der Lade so kräftig hervorhebt, liegt im Charakter und Zweck der Ladeerzählung als des *ἱερὸς λόγος* des Jerusalemer Heiligtums begründet.

Ist nach der Auskunft aller alten Texte Jahwe in seiner Präsenz, seinem Willen und Tun auf irgendeine Weise mit der Lade engstens verbunden und wird diese Verbindung mancherorts sehr direkt, sehr massiv dargestellt, so erhebt sich die Frage, mit welcher Kategorie man diese Art der Gegenwart am sachgerechtesten ausdrücken kann. Suchen wir nach solchen Kategorien im Laufe der Forschungsgeschichte! Unzureichend, wenn auch sachlich nicht falsch ist die Auskunft, die Lade betone die Nähe oder Gegenwart Jahwes[569],

der als Inhalt der Lade vom Sinai an die Dekalogtafeln annimmt, der Lade die in allen alten Ladetexten bezeugte Funktion, Jahwes Gegenwart zu repräsentieren, aber für die erste Zeit abspricht; erst seit der Seßhaftigkeit des Volkes komme diese Funktion auf, weil erst seither Keruben (als kultisch-symbolische Darstellungen der Theophaniewolke) mit der Lade verbunden sein konnten.

568. Siehe dazu unsere Anm. B/150.

569. Rylaardsdam, S. 1072.

sie sei eng mit Jahwe selbst verbunden[570]. Ein Stück weiter könnte die sowohl Verbindung als auch Unterscheidung von Jahwe und Lade anzeigende Rede von der sichtbaren Form[571] oder Stätte[572] der realen Gegenwart Jahwes helfen. Aber sie vermag nicht hinreichend den wirkmächtigen Charakter der Lade herauszustellen, sie bleibt zu sehr im Bereich des Statischen, Ideellen, Neutralen stehen. Stärker auf die mit der Lade verbundene Geschichte und die mit der Lade gemachten Erfahrungen des Volkes vermag die Kennzeichnung als eines sichtbaren Pfandes, einer Bürgschaft der göttlichen Gegenwart hinzuweisen. Die Lade hat eine Geschichte, und in dieser Geschichte vereinen sich wesentliche Erfahrungen derer, die dieses Heiligtum in ihrer Mitte hatten, und diese Erfahrungen bedeuten für das Volk Hilfe und Führung durch seinen Gott und bewirken Verbundenheit untereinander. So kann man die Lade »das Unterpfand der gnadenvollen und wirkungsmächtigen Gegenwart Gottes«[573] nennen.

In diesem Zitat steckt nun schon der Hinweis auf ein Moment, das auch bei denen mitschwingt, die das Verhältnis von Jahwes Gegenwart und Lade mit der Kategorie ›Zeichen, Zeugnis‹ oder besser, weil pointierter: ›Symbol, Repräsentation‹[574] erfassen möchten. Beide Kategorien, Symbol und Repräsentation, gehören zusammen; denn im Symbol wird, gemäß der Definition von Gustav Mensching[575], eine transsubjektive Wirklichkeit für ein Subjekt in ein Verhältnis der Repräsentation, der Vergegenwärtigung, des Gegenwartwerdens gesetzt. So vergegenwärtigt die Lade, wobei diese Vergegenwärtigung immer zugleich heilsgeschichtliche Bedeutung hat[576], Jahwe insofern, als hier an die Geschichte, die Erfahrungen solcher Gegenwart angeknüpft wird. Die Gegenwart findet an oder in oder bei der Lade statt, aber gleicherweise an die Lade geknüpft ist die Verbundenheit derer, die diese Gegenwart ihres Gottes erfahren haben; die Lade ist mithin ein Symbol des helfenden, des treuen Got-

570. Muilenburg, S. 303f. 571. Gray, S. 96.

572. Noth, Geschichte, S. 94; Bernhardt, Lade, Sp. 1041.

573. Schreiner, S. 28; ähnlich Kittel, Hebräer I, S. 203; Kautzsch, Religion, S. 628; Oettli, S. 123; Caspari, Bundeslade, S. 46; Volz, Altertümer, S. 10; von Rad, Priesterschrift, S. 182; Heinisch, Geschichte, S. 177; Brouwer, S. 98, 112 (auch »Zeichen«, S. 159f.); Auzou, Servitude, S. 384f. (ebenso: »Zeichen«); Cornfeld/Botterweck II, Sp. 932. H. Weiß redete von der Lade als der »heiligste(n) Bürgin der besondern göttlichen Gegenwart« (S. 181). Ähnlich auch das Ergebnis Woudstras, S. 58, nach weitläufigen Untersuchungen über »The Relationship between the Ark and Yahweh's Presence« (S. 20–58): »Pledge« sagt mehr als »Symbol« und ist nicht so mißverständlich wie »Wohnung« und »Repräsentation«; vor allem vermag diese Kennzeichnung den Aspekt des Glaubens der Ladeverehrer einzuschließen.

574. Unzutreffend ist Fohrers Einwand (Geschichte, S. 101) gegen diese Qualifizierung von 2 Sam 7,6 her. Nimmt man v2.5 hinzu, so wird die mit ›Repräsentation‹ gemeinte Sache eindeutig bezeugt.

575. S. 244.

576. Van der Leeuw, S. 511, mit Mensching.

tes oder, wie Buber[577] treffend sagt, die Lade ist das Zeichen von Jahwes »mitgehende(r) Gegenwart«.

Im allgemeinen kann man aber bei der Kennzeichnung der Lade als ›Symbol‹ den Eindruck haben, als bliebe diese Repräsentanz im Bereich des Sich-Erinnerns, des gedanklichen Sich-Vergegenwärtigens, also des Spirituellen stehen. In zu starkem Maße unbeachtet gelassen scheint das Moment des Machthaltigen, des Dynamischen. Wenn man dieses in die Kategorie ›Symbol‹ einbeziehen möchte, vermag Tillich ein entscheidendes Stück weiterzuhelfen. Nach ihm repräsentiert ein religiöses Symbol – im Unterschied zu einem Zeichen – die »Macht und Bedeutung dessen, was es symbolisiert, durch Partizipation. Das Symbol partizipiert an der Macht der Wirklichkeit, die es symbolisiert«[578]. Auf unser Problem bezogen heißt das: Die Lade hat wirksam-real teil an der Gegenwart, Macht und Heiligkeit Jahwes selbst. Ohne Frage rückt damit das Symbol strukturmäßig bei einer gewissen Verabsolutierung des impersonalen Momentes in die Nähe des ›Fetisch‹. Daß dieses Moment in der Tat mitschwingt (siehe unten), zeigen Stellen wie 1 Sam 4,3; 6,19f.; 2 Sam 6,6f. Überbetont man indes diese Extreme nicht, wird man in Einbeziehung des Elementes der ›Macht‹ in der Verhältnisbestimmung von Jahwe und Lade mit S. R. Driver[579] feststellen können, daß die Gegenwart Jahwes »was regarded as in some way ›objectively attached to the ark‹«. Das gleiche hat de Vaux[580] im Sinn, wenn er von der Lade als einem sichtbaren Zeichen der Gegenwart Jahwes spricht, das so eine furchtbare Macht empfange.

Genaueres erfahren wir über diese göttliche Macht und den modus ihrer Gegenwart von den Anhängern einer These, die wir bereits bei der Frage nach dem Inhalt der Lade (BIII/2) kennenlernten: Die Lade sei die Wohnung der Gottheit gewesen, sie habe das numen praesens selbst eingeschlossen[581]. Dabei spielt es keine große Rolle, ob man nun die Lade für leer hält oder ob man einen (oder auch zwei) Stein(e) als *bêt-'el*, ein (oder zwei) Bild(er) oder auch Losorakel als Inhalt annimmt; entscheidend ist vielmehr die damit verbundene

577. Moses, S. 185; ähnlich Guthe, S. 31; Wellhausen, Jüd. Geschichte, S. 34; J. P. Peters, Hebrews, S. 92 u.ö.; Klamroth, S. 37; Olmstead, S. 294; Kristensen, S. 1; Nötscher, Altertumskunde, S. 278; Brinker, S. 48; Procksch, Theologie, S. 97; Barrois, S. 431; Vriezen, S. 143, 229; Schedl, S. 174f.; Herbert, Worship, S. 27; Kaufmann, S. 119; Stalker, S. 234; Newman, S. 58; B. W. Anderson, World, S. 116; Flanders, S. 141f.; Ringgren, S. 43.

578. S. 15.

579. Exodus, S. 280.

580. Lebensordnungen II, S. 119f.; so auch Lotz, S. 169 (Die Lade ist »gewissermassen ein Herd göttlicher Machtwirkung«); Cheyne, Ark, Sp. 302, zustimmend zitiert von Kennett, S. 791 (Lade ist »the focus of Divine powers«); G. W. Anderson, S. 40 (Lade als »potent symbol of the presence of Yahweh«).

581. Vgl. unsre Anm. B/329–331; dazu auch Kennedy, Ark, S. 150f., und E. Jacob, S. 208f.: Lade trotz der Gesetzestafeln als Inhalt als Wohnung Gottes aufgefaßt.

Kennzeichnung der Lade als ›Fetisch‹[582]. Ohne Frage erfüllt z.B. nach 1 Sam 4,3 die Lade den Zweck, der einem Fetisch zukommt: Gott festzuhalten, seine Präsenz zu verbürgen. »Gerade das Gefühl, die heilige Macht gleichsam bei sich tragen zu können, ist für den Fetischismus charakteristisch«, sagt Gerardus van der Leeuw[583]. Das ›Ding‹ enthält Macht, gleichgültig, ob man dies rein dynamistisch versteht oder ob die Macht von einem Gott oder Geist verliehen wird.

Man sollte im Blick auf das AT solche magisch-fetischistischen Vorstellungen nicht zu rasch von der Hand weisen; sie sind vorhanden, wie etwa der Passahblutritus, die Beschneidung (Ex 4,24ff.), der uralte Bundesritus Gen 15 und manche Opfervorstellungen deutlich zeigen. Und da die Lade mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Bereich entstammt, dem auch die genannten Vorstellungen angehören, kann man eine solche fetischistische Auffassung durchaus für möglich halten, wenn natürlich auch im Laufe der Zeit theologische Reflexion diese Spuren im AT zu beseitigen versucht hat. Unbeschadet dieser Einordnung ist aber die Vorstellung vom Wohnen der Gottheit in der Lade doch zu eng, die Gegenwart Gottes wird zu sehr lokalisiert, als daß eine solche Kennzeichnung ausreichend sein könnte. Wo man ihr nicht beipflichtete, hat man aber teilweise doch an dem, an einigen atl Stellen deutlich einbezogenen Aspekt der Machthaltigkeit, des Magischen, einer gewissen physischen Heiligkeit der Lade festgehalten und so ein sicher unveräußerliches Moment unterstrichen[584]. Dieser Einschätzung der Lade an einigen Stellen des AT korrespondiert »ein fast magisches Vertrauen«[585] in dieses Heiligtum, das man mit der Jer 7,4 geschilderten Einstellung vergleichen kann. Hier wie dort wird aber der Rahmen des Magischen zerbrochen, insofern weder die Lade vor der Niederlage (1 Sam 4) noch der Tempel vor dem Gericht zu schützen vermag. Die Rolle der Lade im Philisterland gibt weiter zu erkennen, daß sich der Gott

582. In der religiösen Konzeption käme diese Kennzeichnung der anderen als ›Idol‹ nahe, vgl. Vatke, S. 315; Baentsch, Ex–Num, S. 223; Flight, S. 201.

583. S. 20f.; sachlich ähnlich auch Leimbach, S. 33; Ketter, Samuel, S. 36f. (Lade= Talisman).

584. So Kautzsch, Bedeutung, S. 20f., Anm. 1; Baudissin, Einleitung, S. 241; Loisy, S. 41; Baentsch, Ex–Num, S. 223, 275; Hölscher, Religion, S. 22; Fd. Delitzsch, S. 25; Beer, Religion, S. 33; Nyström, S. 53; Seeber, S. 26f., 79, 144; E. L. Ehrlich, S. 22; Kutsch, Lade, Sp. 198, vorsichtig; de Fraine, S. 142; G. W. Anderson, S. 40; E. Jacob, S. 208f., 214, Anm. 1 (allerdings ist seine Kennzeichnung ›deus absconditus‹ – im Gegensatz zu der sich auf die Gesetzestafeln in der Lade beziehenden ›deus revelatus‹ – für den sich in geheimnisvoller heiliger Macht erweisenden Gott der Lade unbrauchbar). Daß damit keine »mechanisch dauernde« Gegenwart Jahwes bei der Lade behauptet ist, kann man jedoch nicht mit einem Hinweis darauf belegen, daß P die Lade- mit der Zelttradition verbinde (gegen Bückmann, Sp. 1017).

585. Ricciotti, S. 347f.; vgl. auch Leimbach, S. 33, und Seeber, S. 27.

der Lade weder im Sinn eines ex opere operato noch im Lande fremder Götter in seiner Freiheit und Macht beschränken läßt.

Überblicken wir die vorgeführten Versuche, so wird das mehr oder weniger große Ungenügen jedes einzelnen im Rahmen der grundsätzlichen Unmöglichkeit deutlich geworden sein, die Art des Verhältnisses von Jahwe und Lade überhaupt in einem Begriff präzise zu fassen. Sollte, was nicht abwegig erscheint, diese Gegenwart in der Anfangszeit der Geschichte der Lade fetischistisch gedacht worden sein und sollten sich Elemente dieser Auffassung auch späterhin noch erhalten haben – wie es ja überhaupt ein Phänomen aller, selbst der Hoch-Religionen ist, daß sich in ihnen immer primitivreligiöse Elemente lebendig erhalten, nicht nur als Relikte einer vergangenen Entwicklungsstufe, sondern als Urelemente aller religiösen Erfahrung, sofern sie nicht durch theologische Reflexion sublimiert oder verdrängt ist –, so ist doch im Blick auf die atl Nachrichten solchen fetischistischen Auffassungen, stellen sie ein Gesamturteil dar, von der Gottesvorstellung her eine unüberwindbare Schranke gesetzt, die ebenso gegenüber einer undialektischen Identifizierung von Jahwe und Lade besteht[586]. Andererseits genügen aber auch Kennzeichnungen wie ›Form, Ort, Pfand, Zeichen‹ der Gegenwart Gottes nicht. Mir will scheinen, daß die beiden Grundmomente, die bei einem solchen Versuch einer Kennzeichnung berücksichtigt werden müssen: die Unterscheidung von Jahwe und Lade einerseits und die leiblich wirkende, wirksam-reale Art der göttlichen Gegenwart andererseits, auf der Linie liegen, die von Tillichs Symboldefinition her etwa in der Weise, wie es S. R. Driver, de Vaux und die anderen in jenem Zusammenhang genannten Autoren versucht haben, ausgezogen werden muß.

Hier nun sind, entscheidende Momente zusammenfassend, einige Forscher zu lokalisieren, zu denen zunächst Johannes Pedersen zu zählen ist. Er hat quasi im Außenaspekt das Tun der Lade mit den Taten Jahwes identifiziert, im Innenaspekt aber die Lade als »the incarnation of Yahweh's sovereign power and will«[587] gekennzeichnet, die »acted as a fully valid form of revelation for Yahweh«[588]. Dabei verdient vor allem die Wendung »sovereign power and will« Wort für Wort bedacht und unterstrichen zu werden.

Ausführlicher sind die Umschreibungsversuche von R. Johnson, die er vor allem in seiner Studie »The One and the Many in the Israelite Conception of God« (1961) vorgelegt hat und denen Clements[589], Davies[590] und Brongers[591] gefolgt sind. Ähnliche Formulierungen finden sich bereits in dem Werk von

586. So m.R. gegen alle einseitigen Versuche dieser Art u.a. Kraetzschmar, S. 213; Meinhold, Lade, S. 31 u.ö.; Dibelius, S. 13f.; Hehn, S. 291; Kittel, Geschichte I, S. 374, Anm. 2; Obbink, S. 268; van Imschoot, S. 124; Brouwer, S. 89; Davies, Ark I, S. 223.

587. S. 233.

588. S. 492.

589. S. 31.

590. Ark I, S. 222f., Ark II, S. 44.

591. S. 24f.; hält sogar eine Identifikation von Jahwe und Lade für gerechtfertigt!

Oesterley-Robinson[592]. Johnson[593] zieht die wie bei der Lade so merkwürdig zwischen Jahwe und dem Offenbarungsmedium oszillierenden Aussagen über *rûªḥ*[594], *dābār*[595] und *šem*[596] heran und bestimmt hier wie dort das Wesen dieser Medien als eine »›Extension‹ of Yahweh's extraordinarily powerful Personality«[597]. Hier erscheinen das personale wie das stärker impersonale Macht-Moment glücklich miteinander verbunden; Symbol und Wesen Jahwes sind hier in ihrer besonderen Beziehung zueinander gut gesehen. Da sich zudem Jahwes personality nur mit Hilfe seiner Geschichtstaten ›definieren‹ läßt, entgeht diese Kennzeichnung einer statischen Einengung. So gehört die Lade hinein in die Geschichte des sich immer wieder neu und frei, durch irdisch-menschliche Medien bezeugenden Gottes Israels.

IV. Die Funktionen der Lade

In den vorangegangenen Kapiteln mußte mehrmals ein Urteil bis zur Beantwortung der Frage aufgeschoben werden, welche Funktion(en) die Lade gehabt habe. Denn es ist ja naheliegend, daß der wesentliche Verwendungszweck der Lade auch etwas über ihre Herkunft auszusagen vermag, wird doch z.B. derjenige, der sie vornehmlich als ein Prozessionsheiligtum ansieht, ihren Ursprung kaum in die Wüste, vielmehr in die Ackerbaukultur Ägyptens oder Kanaans verlegen. Und auch die Frage nach dem Inhalt der Lade wird nur Hand in Hand mit den Fragen nach den Funktionen dieses Heiligtums beantwortet werden können.

Gehen wir aus von der Frage, ob ein mit Herkunft bzw. Herstellung der Lade verbundener besonderer Zweck auch ihre Funktion bestimmt oder ob sich vom Wesen der Lade her mehrere Verwendungsmöglichkeiten ergeben können, so knüpfen wir mit unserer Antwort an das an, was wir in BIII/6 ausgeführt haben. Dort hatten wir das religiöse Wesen der Lade so bestimmt, daß sie ein machtvolles, wirkmächtiges Symbol der souveränen Gegenwart Jahwes sei. Von daher ist es schwer vorstellbar, daß die Lade prinzipiell nur einem Bereich des Lebens, etwa nur dem Krieg oder dem festlichen Kult oder der Orakelbefragung, zugeordnet gewesen sein sollte. Die Lade wird grundsätzlich überall dort in Funktion getreten sein, wo diese göttliche Gegenwart gesucht

592. S. 161f. 593. Conception, S. 15ff., 34ff.

594. Ri6,34; 14,6.19; 15,14; 1Sam10,5–13; 19,18–24; Jes11,2.

595. Jes55,10f.

596. Num6,22–27; Ps20.54.

597. Conception, S. 19; vgl. Kingship, S. 20: Die Lade ist der »guarantee of Yahweh's presence with His people, ... a potent and indeed, even for Yahweh's own worshippers, a somewhat dangerous extension of the divine Personality«.

und dargestellt werden sollte und wo man sich ihrer versichern wollte[598]. Muß man demnach von vornherein mit einer Mehrzahl von Funktionen bzw. Verwendungsmöglichkeiten der Lade rechnen, so kann es jedoch nicht genügen, einfach alle Nachrichten des AT ungeschichtlich nebeneinanderzustellen, wie es etwa May[599] und Helfmeyer[600] tun, sondern wir müssen versuchen, für die Zeit bis David die wesentlichen und vielleicht ursprünglichen Funktionen herauszufinden; nur so wird auch Licht auf die in Kapitel II und III offengebliebenen Fragen fallen können.

Überblicken wir den Gang der Forschung, so sind es, ungeachtet mancher Nuancierungen im einzelnen und in der Begründung, vor allem drei Funktionen, für die aus dem AT Belege angeführt worden sind. Die Lade wird verstanden 1. als Wander- und Kriegsheiligtum, 2. als Prozessionsheiligtum und 3. als Orakelheiligtum. Wir haben nun diese Thesen und besonders diejenigen Äußerungen am atl Text zu prüfen, die einer dieser Funktionen eine zeitliche oder sachliche Priorität zuerkennen.

1. Die Lade als Wander- und Kriegsheiligtum

Wo man beide Funktionen zusammennimmt, muß man natürlich mit der Herkunft der Lade aus dem Bereich des Nomadenlebens rechnen; denn für das Kulturland ist ja ein Wanderheiligtum sinnlos, und ob man als Kriegsheiligtum speziell eine Lade angefertigt haben würde, dürfte außerdem fraglich sein.

Mit der Kennzeichnung ›Wanderheiligtum‹ ist gemeint, daß die Lade in der Steppe als Wegweiser diente, der die Wege zu den Rastplätzen und Weidegründen seiner nomadischen Besitzer bestimmte. Diese Bedeutung setzt den Glauben voraus, daß göttliche Macht der Lade innewohnt, welche die Transporter der Lade unwiderstehlich in die von der Gottheit bestimmte Richtung treibt. Der durch die Lade repräsentierte Gott erscheint demnach als Führergott. Dies ist von Greßmann[601] besonders betont und von Morgenstern[602] unter Heranziehung der ḳubbe und ihrer Nachfolger bestätigt worden. Leider ist die atl Textbasis für diese Verwendung der Lade äußerst schmal, so daß bei der Annahme einer vorkanaanäischen Herkunft der Lade diese These nur unter Heranziehung arabischen Vergleichsmaterials als sachlich möglich erwiesen werden kann. Die Stelle Num 10,33b[603] ist nicht zweifelsfrei alt (BII/1)

598. Für diesen Sachverhalt die fetischverehrenden afrikanischen Neger als Beispiel heranzuziehen (so Couard, S. 80), kann natürlich nicht mehr als eine rein phänomenologische Illustration sein.

599. Ark, S. 225.

600. S. 186ff.

601. Mose, S. 353.

602. Ark, S. 88 u.ö.

603. Man wird sich die Bewegung der Lade analog zu dem in 1 Sam 6,7ff. Berichteten

und kann darum nicht ohne weiteres als ein historisch zuverlässiges Zeugnis angesehen werden. Immerhin wird man aber fragen dürfen, ob sich hier nicht doch eine richtige Erinnerung an die Rolle der Lade auf der Wanderung erhalten hat.

1 Sam 6,7 ff. könnte uns mehr Klarheit verschaffen; denn die Pointe der hier geschilderten Aktion ist doch die, daß die Lade bzw. der mit ihr verbundene Gott selbst den Weg der Zugtiere bestimmt. Dies entspricht in analoger Weise genau den von Morgenstern mitgeteilten arabischen Bräuchen. Dafür könnte auch sprechen, daß es in 1 Sam 6,7 ff. streng genommen ja nicht, wie man gelegentlich behauptet hat (Völter, A. Jeremias, Dus, vgl. BIV/2), um eine Prozession geht; denn bei einer solchen kann man den Weg des Heiligtums nicht in das Belieben der Gottheit stellen, vielmehr vollzieht sich die Prozession auf vorher genau festgelegten Wegen und endet an einem zuvor bekannten und festgesetzten Ort. Die in manchen Stücken ähnliche Erzählung 2 Sam 6 mag den Unterschied zwischen einer Prozession und der Aktion der Philister deutlich machen.

Aber man darf doch die Rolle der Lade bei den in 1 Sam 6 erzählten Ereignissen nicht vorschnell als die eines Wanderheiligtums deuten, handelt es sich hier doch offenbar um ein besonderes Geschehen und könnte doch auch eine im Kulturland geübte Orakelpraxis im Hintergrund stehen, durch die man den Willen der Gottheit zu erforschen suchte. Wir werden also sagen müssen, daß wir die Funktion der Lade als eines wegweisenden Wanderheiligtums nur sehr unbestimmt aus den atl Zeugnissen erheben können[604].

Vom Zeugnis der Texte her unbestreitbar ist indes die Verwendung der Lade als Kriegspalladium. Typisch für viele andere ist Schwallys Behandlung der Lade unter dem Thema »Die kriegerischen Idole«[605]. Infolgedessen hat auch die überwiegende Mehrzahl der Forscher diese Rolle der Lade als, wenn auch nicht die einzige, so doch die wesentliche angesehen[606].

Die sachliche Verbindung von Kriegs- und Wanderheiligtum zeigt – auch wenn wir dieses Urteil nur mit den genannten Vorbehalten anführen können – Greßmann[607] in folgender Äußerung auf: »Da aber in der Wüste jeder Fremde ein Feind ist, so ist das nomadische Heiligtum des Wandervolkes zugleich das

vorzustellen haben, auch wenn in der Steppe andere Transporttiere als Kühe in Frage kommen, vgl. Klostermann, Geschichte, S. 62; Holzinger, Numeri, S. 40; Gray, S. 95; Klamroth, S. 16; Simpson, S. 629 und Anm. 1.

604. Diese Funktion der Lade haben neben den bereits genannten Autoren noch Eißfeldt, Stierbild, S. 193, 197 (mit allerdings teilweise unzutreffenden Textbelegen); Buber, Moses, S. 188; de Vaux, Arche, S. 59 und Newman, S. 59 hervorgehoben.

605. S. 9.

606. Auf Grund des fast einhelligen Consensus in der Forschung können wir hier auf die Nennung einzelner Autoren verzichten. Gegenstimmen siehe Anm. B/622.

607. Mose, S. 353 f. Vgl. zur Situation auch Vincent, S. 70 f., und Helfmeyer, S. 187 ff.

Kriegspalladium des Heeres, oder es konnte wenigstens leicht dazu werden«. Ist im Blick auf alle anderen Funktionen der Lade (BIV/2.3) vom atl Text her Zweifel möglich, so doch nicht daran, daß die Lade – zumindest auch – mit in den Krieg geführt und daß Jahwe damit auch als Gott mit kriegerischen Funktionen vorgestellt wurde[608]. Zu prüfen gilt es an Hand der Texte und der sich daran anschließenden Argumente der Forscher, in welchem Umfang das Urteil, die Lade sei ein Kriegsheiligtum, zutrifft.

Dreierlei wird zur Begründung dieses Urteils angeführt: 1. eine Anzahl von Belegen aus Num und 1/2 Sam, 2. der Gottesname *jhwh ṣ^ebā'ôt*, 3. arabische Parallelen.

Ad (1): Die Texte, die hier in Frage kommen, sind Num 10,35 f.; 14,44; 1 Sam 4,3 ff.; 2 Sam 11,11; 15,24 ff., vielleicht auch 10,12, wo statt *'ārê* zu lesen wäre *'^arôn*[609]

Die beiden Numeri Stellen setzen eindeutig die Situation des Krieges voraus. Die Sprüche 10,35 f., einerlei ob bis in die Zeit der Wanderung hinaufreichend oder erst im Kulturland entstanden, vermögen zwar nicht den Schluß zu rechtfertigen, als wäre die Lade nur ein Kriegsheiligtum[610], aber es ist keine Frage, daß die Lade mit in den Krieg zog und daß dies offenbar eine ihrer vornehmsten Funktionen war. Dies wird negativ illustiert durch Num 14,44, wo vorausgesetzt ist, daß die Lade die hilfreiche Gegenwart Jahwes im Kampf verkörperte. Da die Lade fehlt, fehlt auch diese göttliche Hilfe.

Sehr beiläufig wird die Lade im Zusammenhang des Ammoniterfeldzuges des israelitischen Heerbannes erwähnt (2 Sam 11,11; gegebenenfalls 10,12). Gerade diese Beiläufigkeit macht die Mitteilung aber unverdächtig, legt auch die Konsequenz nahe, daß eine solche Anwesenheit der Lade im Kriegslager nichts Außergewöhnliches war[611]. Leider erfahren wir sonst nur an einer Stelle

608. Für die These Auerbachs (Lade, Sp. 550 f., Moses, S. 131 f.), nur der Kasten sei mit in den Krieg genommen worden, während die Märkaba im Heiligtum zurückblieb (und dann in Silo zusammen mit dem Tempel zerstört wurde), gibt es keinen Anhalt am Text. Vgl. zu dieser Konstruktion B III/5.

609. So in neuerer Zeit u.a. Eißfeldt, Einleitung, S. 91 und Anm. 5; Smend, Jahwekrieg, S. 61, Anm. 36; siehe auch Maier, Ladeheiligtum, S. 62. Dagegen früher schon A. B. Ehrlich III, S. 294 f.: Statt *'ārê* lies *'abdê*. Die Lesart *'^arôn* wäre eine Blasphemie, da man wohl zur eignen Hilfe die Lade holte, aber nicht für dieses Heiligtum kämpfen konnte.

610. So offenbar Meinhold, Lade, S. 8: »Jahve als der stets zum Kriege ausziehende, gewissermassen stets im Kriegszelt wohnende« gedacht, siehe auch S. 30; ähnlich Wellhausen, Jüd. Geschichte, S. 27.

611. Sehenswert sind Woudstras Bemühungen, unter völliger Mißachtung des Kontextes die kriegerische Funktion der Lade in 2 Sam 11,11 zu bestreiten (S. 119 ff.); der Sache nach ebenso schon Poels, S. 320 ff.; J. Weiß, S. XLVIII; Kalt, Archäologie, S. 88. Jüngst bestreitet auch Brongers, S. 26 f. auf Grund seiner Interpretation von Num 10,35 f.; 14,44 (B II/1, siehe unsre Anm. B/32.33.58) und 1 Sam 4 (ultima ratio) die Kriegsrolle der Lade in 2 Sam 11,11; die Lade sei hier vielmehr als Ort bzw. Mittel der Orakelgewinnung zu verstehen (Ri 20,27).

indirekt, daß zur Königszeit Davids die Lade kriegerische Funktionen hatte. Diese Stelle ist 2 Sam 15,24ff. David bricht auf zur Flucht vor seinem Sohn Absalon, begleitet von Kriegsvolk und den Priestern Zadok und Abjathar samt allen Leviten, die die Lade mitnehmen wollten. Mag sein, daß dieses Heiligtum auch als königliches Herrschaftssymbol diente, durch dessen Anwesenheit die göttliche Hilfe für den König gesichert werden sollte. Darin, daß David die Lade zurückläßt, wird einmal eine im Vergleich mit 1 Sam 4,3 ff. auffallend entsakralisierte Haltung diesem Heiligtum gegenüber sichtbar, weil eben der König Jahwes Willen und Hilfe nicht an die Gegenwart dieses ›Dinges‹ bindet, wird aber zugleich vermutlich auch die religiös-politische Einschätzung der Lade deutlich: Die Lade war das Palladium des israelitischen Heerbannes, das in den Krieg gegen ausländische Feinde mitgenommen wurde; es aber gegen die eigenen Volksgenossen einzusetzen, wie in Davids Sitution ja die Möglichkeit bestand, wäre ein Mißbrauch gewesen[612].

Schließlich wird das, was wir in den bisher betrachteten Texten fanden, kräftig unterstrichen durch 1 Sam 4. Dieses Kapital ist ein Teil eines größeren Text- und Sachzusammenhanges, zu dem auch im Blick auf die folgenden Abschnitte ein paar grundsätzlichere Bemerkungen gemacht werden müssen.

Wie zuerst Leonhard Rost in seiner Monographie »Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids« (1926) herausgearbeitet hat, bilden 1 Sam 4–6 und 2 Sam 6 einen selbständigen, in sich geschlossenen und unversehrt erhaltenen Teil innerhalb der Samuelbücher[613]. Über Rost hinausgehend muß man feststellen, daß hier ohne Frage verschiedenartig ausgerichtete Einzelelemente[614], seien sie nun mündlich oder bereits schriftlich fixiert, aufgenommen und vom Ladeerzähler unter einem leitenden Oberthema komponiert[615] worden sind[616].

612. So Smend, Jahwekrieg, S. 61 f. 613. S. 4–47.

614. Vgl. außer den Kommentaren hierzu ausführlich Hylander, S. 63 ff. und Seeber, S. 14 ff. Zu älteren Versuchen einer Quellenscheidung siehe Rost, Thronnachfolge, S. 4–14; ein derartiger Versuch wird in jüngerer Zeit wieder – ganz unbefriedigend – von Lubsczyk (S. 206–208) unternommen.

615. Zur Komposition und der darin ausgedrückten theologischen Tendenz vgl. die wertvolle Arbeit von Bourke (S. 89–99), die auch dann viel Gutes behält, wenn man den kultmythologischen Thesen des Verfassers nicht folgen kann. Über das Kerygma der Ladeerzählung hat Timm, S. 516 ff., kurz gehandelt.

616. Auch in c4 gilt der Lade und nicht etwa einer Kampferzählung oder der Familiengeschichte der Eliden (auch wenn deutliche Beziehungen zwischen 1 Sam 1–3 und 4 bestehen, vgl. z.B 2,34 mit 4,11) das Hauptinteresse; dies ist deutlich in v3–11, wofür v1 f. sachlich den knappen Rahmen bildet, gilt aber ebenso für den folgenden Abschnitt v12 ff., wie v17 f. (Elis Tod tritt bei der Meldung des Verlustes der Lade ein) und v21 f. (Ätiologie des Namens Ikabod) sowie vielleicht auch die gerade in diesem Schluß- und Zielabschnitt des Kapitels gehäuft (5x in 4,17–5,1) auftretende Nachricht zeigen, die Lade Gottes sei genommen (so gegen Preß, S. 181 f., mit Hylander, S. 67 f.). Die Lade bestimmt in allen Teilen dieses Kapi-

Dieses Thema: Der Weg Jahwes mit der Lade von Silo nach Jerusalem, rechtfertigt es, hinsichtlich des Wesens und der Zielsetzung von 1 Sam 4–6; 2 Sam 6 mit allen nötigen Vorbehalten[617] von dem *ἱερὸς λόγος*[618] des Jerusalemer Ladeheiligtums zu sprechen, der zur Zeit Davids oder Salomos in Kreisen der Jerusalemer Priesterschaft entstanden und von diesen tradiert und vielleicht den Festpilgern erzählt worden ist.

Mit Hilfe dieser Kulterzählung[619] sollte die Größe der Lade Jahwes und damit Jahwes selbst, der in, mit und zugunsten der Lade handelt, dargestellt werden. Dies geschieht durch die sichtbaren und fühlbaren, teils schrecklichen, teils herrlichen Wunder, die die Lade an Mensch und Tier wirkt. Diese Wunder sprechen durch sich selbst und bedürfen keines weiteren Kommentars. Die innere Bedeutung ist verkörpert in und scheint hervor aus den Fakten. Es besteht kein Grund, daran zu zweifeln, daß wir hier vor allem die mit der Lade verknüpften religiösen Anschauungen, aber auch die Funktionen dieses Heiligtums richtig erkennen können. Ja, man muß sogar fragen, ob nicht durch eine solche novellistische, vom Fluidum von Folklore und Magie[620] umgebene Darstellung das Wesen der Lade tiefer erfaßt bzw. die mit der Lade verbunde-

tels den Tenor der Erzählung, so daß man trotz der Verschiedenartigkeit der Einzelmotive an der relativen Einheit des Kapitels festhalten muß. Auch kann die Beobachtung, daß in c4 der Verlust der Lade als nationales Unglück dargestellt, in c5f. aber der Sieg der Philister als Beginn ihrer Niederlage angesehen und von einem Triumphzug der Lade durch das Philisterland zurück nach Israel erzählt wird, nicht eine thematische Abspaltung des c4 von der übrigen Ladeerzählung rechtfertigen (gegen Preß, S. 181f. und Dus, Erzählung, S. 333 mit Hylander, S. 68), da unter dem Gesamtthema: »Die Freiheit und Macht des Gottes Israels, des Jahwe Zebaoth – dieser Name wird vom Context exegesiert! –, im Weg der Lade und der mit ihm verbundenen Geschichte der Israeliten und Philister« (so ähnlich schon Nowack, Samuel, S. XV; Dhorme, S. 65) beide Teile, c4 und c5f., zusammengehören (vgl. jüngst Timm, S. 523, Anm. 30: »Das, was man die Theologie der Ladegeschichte nennen könnte, liegt in dem Kontrast beider Bilder [scil. c4 und c5f.] beschlossen«). Jahwe ist, wie Hertzberg (Samuel, S. 39) treffend bemerkt, nicht in fetischistischem Sinn an die Lade gebunden, aber er bleibt ihr verbunden; vgl. auch Buber: »Man hat JHWH nicht, wenn man die Lade hat; gerade, wenn man ihn zu haben meint, hat man ihn nicht« (Samuel, S. 25); Brouwer, S. 89; Auzou, Danse, S. 90ff.; Helewa, S. 53, Anm. 184. Mit stärkerer Betonung des heilsgeschichtlichen Aspekts siehe auch Timm, S. 518. Zur Gottesvorstellung der Ladeerzählung ausführlich Rost, Thronnachfolge, S. 42–46.

617. Vgl. etwa von Rad, Theologie, S. 58.

618. So gleichzeitig mit Rost auch Caspari in seinem Samuel-Kommentar, S. 68.

619. Zum Stil der Erzählung vgl. Rost, Thronnachfolge, S. 23ff.

620. Vgl. Bourke, S. 99, der treffend ausführt, daß der Verfasser der Ladeerzählung »is not really concerned with the ethical aspects of the story – ›righteousness‹ and ›unrighteousness‹. He points no morals; he makes no comments. He trusts to the concrete imagery of the facts to make their own impression«; siehe auch Beer, Religion, S. 32f.

nen Anschauungen treffender vermittelt werden können, als das in einem Geschichtsbericht der Fall sein könnte.

Daß die Lade mit in den Kampf geführt wurde, sagt 1 Sam 4 deutlich. Aber ebenso deutlich ist, daß die Lade nicht unbedingt dabei sein mußte, wenn Israel in den Kampf zog (siehe v2)[621]. Die Aussage von v7 wird man gewiß nicht pressen und so von der Mitnahme der Lade nur als von einer einmaligen oder erstmaligen ultima ratio sprechen dürfen[622]; Num 10,35 f.; 14,44 und später 2 Sam 11,11 sprechen dagegen. Gewiß wollte der Erzähler durch den Ausruf der Philister – bezieht sich dieser Ausruf auf die Kämpfe israelitischer Stämme mit den Philistern allein oder vielleicht auf die Geschichte der israelitischen Amphiktyonie? – das Außergewöhnliche der Situation, kaum aber ihre Einmaligkeit hervorheben. Man wird also im Blick auf die angeführten Textbelege vorsichtig urteilen dürfen, daß die Lade gelegentlich mit den Kriegern ins Feld zog und so die Funktion eines Kriegspalladiums bekam.

Zugunsten dieser These wird nun ad (2) auch der Gottesname *jhwh ṣᵉbāʾôt* angeführt. Weil die Lade mit diesem Namen verbunden ist, muß sie kriegerische Funktionen gehabt haben; denn der Name enthält ein kriegerisches Prädikat[623]. Daß hier bisweilen in einem Zirkelschluß argumentiert wird, kompliziert die sich uns stellende Aufgabe zusätzlich: Es soll mit Hilfe des Gottesnamens gezeigt werden, daß die Lade ein Kriegsheiligtum ist. Die aus den bereits oben genannten Textstellen erhobene Anschauung, daß die Lade wirklich mit in den Krieg zog, muß hier also außer acht bleiben, obwohl im Laufe der Forschungsgeschichte hier nicht immer genügend differenziert wurde und so der erwähnte Zirkelschluß entstand; denn das anderswo gewonnene Ergebnis darf hier nicht zur Voraussetzung gemacht werden. Ist es sinnvoll, den Namen *jhwh ṣᵉbāʾôt* als Indiz für die Annahme, die Lade sei ein Kriegsheiligtum, anzuführen, so muß er selbst ein Element des Beweises liefern können. Soll der Beweis stimmen, muß demnach 1. dieser Name ein kriegerisches Prädikat enthalten und 2. dieser Name mit der Lade verbunden sein. Wir haben mithin die grammatische Konstruktion, die die Benennung *jhwh ṣᵉbāʾôt* darstellt, zu erklären und den Terminus *ṣᵉbāʾôt* inhaltlich zu analysieren; sodann müssen wir das Verhältnis des Namens zur Lade und damit die Herkunft des Namens bestimmen. Dazu soll ein forschungsgeschichtlicher Exkurs dienen, der die Kompliziertheit der Interpretation und einen möglichen Ertrag vor Augen stellen möchte.

621. Für Mutmaßungen, warum die Lade z.B. nicht in Ri 4f. erwähnt wird, ist damit ein weites Feld eröffnet, vgl. Anm. B/305.

622. Anders z.B. Mowinckel, Psalmenstudien, S. 332; Timm, S. 521; Fohrer, Geschichte, S. 101; Brongers, S. 20, 27.

623. So argumentieren etwa Kraetzschmar, S. 211; Guthe, S. 31; Kautzsch, Religion, S. 629, Theologie, S. 54; Stade, Theologie, S. 73, 86 u.ö.; Auerbach, Wüste, S. 169.

Exkurs: Der Gottesname יְהוָה צְבָאוֹת[624]

Was bedeutet dieser Name ursprünglich? Mit dieser Frage lassen wir zunächst die Lade ganz beiseite; denn die Verbindung von Lade und Gottesname soll uns erst später beschäftigen. Im Jahre 1875 beklagte Eberhard Schrader im Blick auf seine Zeit »die auffällige Unsicherheit und das merkwürdige Schwanken, in welchem sich der in Rede stehenden Frage gegenüber die alttestamentlichen Forscher befinden«[625]. An dieser Situation, die sich im Blick sowohl auf die Bedeutung als auch die Herkunft des Namens ergibt, hat sich im Grundsätzlichen bis auf den heutigen Tag nichts geändert. Will man sich nicht in zwar volltönenden, aber doch, weil vorwiegend am Sprachgebrauch der Propheten orientiert, allzu dogmatisch-lehrhaften Ausführungen ergeben, wie es seinerzeit Oehler in seiner »Lehre vom Jehova Zebaoth ...«[626] tat, und läßt man sich nicht abschrecken durch Greßmann, der den Namen *jhwh ṣᵉbāʾôt* für »vollkommen *unerklärlich*«[627] hält, dann wird man sich bemühen, die im AT aus vorprophetischer Zeit vorhandenen Bezeugungen dieses Namens historisch-kritisch genau zu analysieren; denn über die Lösung der grammatischen und philologischen Probleme hinaus geht es vor allem um die Erfassung des Geistes der Zeit, aus der der Name stammt.

Allen Versuchen einer Lösung des Problems[628] im 19. Jahrhundert – und weithin trifft das auch für das 20. Jahrhundert zu – gemeinsam sind die beiden Grundvoraussetzungen, daß es sich 1. bei dem Gottesnamen, grammatisch geurteilt, um eine substantivische Genitiv-Verbindung und daß es sich 2. bei den *ṣᵉbāʾôt* um eine konkrete Größe handelt. Von dieser Basis aus bleibt zunächst die Frage, was ›*ṣᵉbāʾôt*‹ im AT außerhalb des Gottesnamens bedeutet. Bei der Beantwortung dieser Frage ist vom Singular *ṣābāʾ* auszugehen. Er wird

624. Mit der Frage, ob diese Form des Namens nur eine sekundäre Verkürzung des einige Male auftretenden (siehe Lisowsky s.v. צָבָא I) vollen und ursprünglichen Namens יְהוָה אֱלֹהֵי (ה)צְּבָאוֹת oder ob sie die ursprüngliche Form und so die Ausweitung sekundär ist, können wir uns hier nicht auseinandersetzen. M.E. ist die kürzere Form – einerlei, ob man sie als Breviloquenz oder als ein appositionales Verhältnis deuten muß – deshalb ursprünglich, weil sie da, wo sie offenbar ihren ursprünglichen Sitz im Leben hat: in Silo, in feierlicher Verwendung auftritt: 1 Sam 1,3.11; 4,4.

625. Gottesname, S. 317.

626. § 195 in der Theologie II, S. 131; vgl. auch die Zusammenfassung des Artikels »Zebaoth« in der RE, S. 403 f.

627. Ursprung, S. 73; ähnlich Thenius-Löhr, S. 4f.; Löhr, Amos, S. 63; Nowack, Samuel, S. 3; Dhorme, S. 18; siehe auch von Rad, Theologie, S. 32, dem Kraus, Psalmen I, S. 201 und Smend, Jahwekrieg, S. 61 folgen.

628. Vgl. dazu den Überblick, den Wambacq in seiner bis heute ausführlichsten Monographie über »L'épithète divine Jahvé Sᵉba'ôt« (1947) auf den Seiten 1–45 gibt.

gebraucht für das israelitische[629] wie fremdländische[630] Kriegsheer, in der Verbindung *ṣ^ebā' haššāmajim* für Engel und Gestirne[631], seltener für Kriegsdienst und Kriegszug[632], in nachexilischer Zeit auch für den Tempeldienst[633], schließlich in metonymistischer Anwendung für Fron, Mühsal und Not[634], abgeblaßt für Menge, Schar[635]. Der feminine Plural[636] erscheint außerhalb des Gottesnamens erst im Dtn[637] und ist neben dem Singular stark verbreitet in P[638]; er bedeutet hier neben Kriegsheer(en) auch Masse(n), Schar(en), Menge(n), Gruppe(n).

Welche Möglichkeiten ergeben sich von diesem Befund aus für die Deutung des Gottesnamens *jhwh ṣ^ebā'ôt*? Forschungsgeschichtlich betrachtet ist festzustellen, daß in dem von uns in den Blick genommenen Zeitraum des 19. und 20. Jahrhunderts von Anfang an zwei Interpretationen nebeneinander bestanden haben und daß, abgesehen von einem zeitweisen Übergewicht der einen oder der anderen Deutung, keine Entwicklung auf ein allgemein anerkanntes Ziel hin zu verzeichnen ist: Die einen deuten die *ṣ^ebā'ôt* als irdische, die anderen als himmlische Scharen. Wir müssen jetzt die Argumente zusammenstellen, die für und gegen jede dieser Erklärungen angeführt worden sind, um selbst zu einem Urteil zu gelangen. Dafür, daß mit den *ṣ^ebā'ôt* im Gottesnamen ursprünglich die Kriegsscharen Israels gemeint gewesen seien, ist seit de Wette[639], der seinerseits schon im Gefolge von Herder steht, bis hin zu Maier[640] eine große

629. Ri 8,6; 9,29 für die vormonarchische Zeit; 1 Sam 14,50; 17,55; 26,5; 2 Sam 2,8; 8,16; 10,7; 17,25; 19,14; 20,23; 1 Kön 1,19.25; 2,35.32; 4,4; 11,15.21; 16,16; 2 Kön 4,13 als term. techn. für den (israelitischen) Heerbann, dabei häufig in der Amtsbezeichnung *śar haṣṣābā'*.

630. Stets in dem Titel *śar haṣṣābā'*: Gen 21,22.32; 26,26; Ri 4,2.7; 1 Sam 12,9; 2 Sam 10,16. 18; 2 Kön 5,1; 25,19.

631. Engel: Jos 5,14f.; 1 Kön 22,19; Dan 8,10f., wo die Gedanken des himmlischen Hofstaates in Analogie zu kanaanäischen und babylonischen Vorstellungen, vielleicht auch zum nationalen Königtum mitschwingen, vgl. Jes 6 und Hi 1f. Sterne als Objekt illegitimer Verehrung: Dtn 4,19; 17,13; 2 Kön 17,16; 21,3.5; 23,4f.; Jer 8,2; 19,13; Zeph 1,5. Hier liegt der aus Assyrien und Babylonien stammende Glaube zugrunde, die Gestirne seien mit göttlichem Geist beseelt und so ein lebendiges Heer, das das Geschick der Menschen kontrolliert.
Die Gesamtheit der Sterne im nichtkultischen Sinn als Zeichen der Schöpfermacht Jahwes: Jes 34,4; 40,26; 45,12; Jer 33,22; Ps 33,6; Neh 9,6.

632. Num 1,3.20 u.ö.; Dtn 24,5; Jos 22,12.33; 1 Sam 28,1.

633. Num 4,3.23.30.35.39.43; 8,24; siehe auch das Verb *ṣābā'* in Ex 38,8 und 1 Sam 2,22b.

634. Jes 40,2; Hi 7,1; 10,17; 14,14; Dan 10,1.

635. Inbegriff alles Geschaffenen Gen 2,1; Heer der Völker im par. membr. zu *kål-haggôjim* Jes 34,2.

636. Mit Ausnahme von Ps 103,21 und 148,2 kommt nur diese Pluralform im AT vor; vielleicht ist aber an diesen beiden Stellen der Singular zu lesen.

637. Dtn 20,9; zu 1 Kön 2,5 siehe unten.

638. Ex 6,26; 7,4; 12,17.41.51; Num 1 ff.

639. Psalmen, 4. Aufl., S. 232, weiter begründet in der 5. Aufl., S. 171, Anm.

640. Ladeheiligtum, S. 50f.

Anzahl von Forschern eingetreten[641]. Sie führen für ihre Auffassung folgende Gründe ins Feld:

1. Bis auf zwei Ausnahmen[642] meint der Plural *ṣᵉbāʾôt* außerhalb des Gottesnamens stets die Heere Israels, so daß es seltsam wäre, wenn in der Verbindung mit Jahwe eine andere Bedeutung vorläge.

2. In 1 Sam 17,45 wird *jhwh ṣᵉbāʾôt* durch *ʾᵆlohê maʿarkôt jiśrāʾel* »ganz ausdrücklich erklärt«[643], d.h. ›Gott der Schlachtreihen Israels‹ ist synonym mit ›Jahwe Zebaoth‹.

3. Daß Jahwe Kriegsgott ist, beweisen auch andere Texte: Ex 15,3; Num 21,14; 1 Sam 18,17; 25,28; 2 Sam 5,17ff.; zudem erscheint der Name *jhwh ṣᵉbāʾôt* in 1/2 Sam dreimal in Verbindung mit kriegerischen Angelegenheiten (1 Sam 15,2; 17,45; 2 Sam 5,10), und die Titel in Ps 24,8.10 weisen ebenfalls auf den Heiligen Krieg hin. Schließlich ist in Num 10,36 *jhwh ribᵉbôt* als Genitiv-Verbindung zu betrachten und darin *ribᵉbôt* mit *ṣᵉbāʾôt* gleichzusetzen.

4. Die Zeit des ersten Auftauchens des Namens ist die Zeit des nationalen Ringens am Ende der Richterperiode. Der Krieg war das wichtigste Element im damaligen Leben der Stämme. So ist der Gottesname aus diesen Verhältnissen heraus gut zu verstehen.

5. Von einigen Forschern[644] wird der merkwürdige Tatbestand, daß der Gottesname *jhwh ṣᵉbāʾôt* im ganzen Hexateuch und im Richterbuch nicht auftaucht, dem Akt »einer radikalen puristischen Redaktion« (Beer) zugeschrieben; denn *ṣᵉbāʾôt* erinnert an *ṣᵉbāʾ haššāmajim* und damit an den verhaßten heidnischen Astralkult[645].

6. Schließlich wird von den Sternen und Engeln nur im Singular in der Verbindung *ṣᵉbāʾ haššāmajim* geredet.

641. Wie in den folgenden Anmerkungen kann es sich auch hier nur um einen repräsentativen Querschnitt handeln: von Cölln, S. 104; Schrader, Gottesname, S. 317ff., Zebaoth, S. 702f.; Vuilleumier, S. 295ff.; Reuß, S. 319; Kautzsch, Bedeutung, S. 20, Zebaoth I, S. 739f., Religion, S. 636f., doch vgl. seine Wendung in dem RE-Artikel von 1908, S. 623ff.; Dillmann, Theologie, S. 220ff.; Guthe, S. 31; Stade, Theologie, S. 73; König, Theologie, S. 161ff.; Stenning, S. 228; Auerbach, Wüste, S. 152f., Moses, S. 136; Vincent, S. 70ff.; Fredriksson, S. 50ff.; Brinker, S. 48; Caird, S. 877f., 978; E. Jacob, S. 43; Buber, Königtum, S. 66f.; Goslinga, S. 110; B. W. Anderson, Hosts, S. 655f.; Renckens, S. 148; Helfmeyer, S. 196f.; vgl. auch Fohrer, Geschichte, S. 159f.

642. Jer 3,19; Ps 68,13, wo heidnische Heere gemeint sind.

643. Schrader, Gottesname, S. 320.

644. Seit Klostermann, Geschichte, S. 76f., siehe Kautzsch, Religion, S. 637, Zebaoth II, S. 624, Theologie, S. 80; Beer, Sabaoth, Sp. 1534; fragend auch Löhr, Amos, S. 56f., Anm. 1 und Eichrodt, Theologie I, S. 121.

645. In Jos 4,7; 6,17 (LXX) seien noch Spuren des ursprünglich genannten Gottesnamens sichtbar, und in Jos 3,11.13 sei die Wendung ›*ʾᵃdôn kål-hāʾāræṣ*‹ sicher ein Surrogat für das ursprüngliche ›*jhwh ṣᵉbāʾôt*‹.

7. Ausschlaggebend ist aber vor allem für Maier[646] die Stelle 1 Kön 2,5, wo von den שְׁנֵי־שָׂרֵי צִבְאוֹת יִשְׂרָאֵל die Rede ist. Dabei sind im Blick auf die genannten Personen und deren historische Funktion unter *ṣ^ebā'ôt* »*die beiden in der Doppelmonarchie Davids vereinten Heerbanne (Nord-)Israels und Judas zu verstehen*«[647]. *ṣebā'ôt* ist demnach grammatisch als ein Dual aufzufassen.

Häufig wird natürlich auch die Rolle der Lade als Kriegsheiligtum zur Bestimmung des Namens *jhwh ṣebā'ôt* herangezogen. Aber aus oben genanntem Grund muß auf dieses Argument im jetzigen Zusammenhang verzichtet werden.

Der soeben begründeten Deutung, *jhwh ṣebā'ôt* sei zu verstehen als Gott der iridischen Heerscharen bzw. der Heere Israels, stehen indes schwerwiegende Bedenken entgegen. Außer der Konsequenz, daß alle Befürworter dieser These eine Entwicklung, Ausweitung oder Umdeutung des Namens annehmen müssen, weil eben dieser Gebrauch bei den Propheten nicht (mehr) vorliegt[648], sind folgende Umstände der Deutung der *ṣebā'ôt* als Israels Heere ungünstig:

1. Der Plural *ṣebā'ôt* erscheint erstmals im Dtn[649], während im alten, vordtn Traditionsbestand stets der Singular für die militärische Bezeichnung verwendet wird. In D und P fehlt außerdem der Name *jhwh ṣebā'ôt* vollständig.

2. Selbst wenn 1 Sam 17,45 keine Glosse oder spätere Ausgestaltung der Erzählung sein sollte[650], ist eine Parallelität von ›Gott der Heerscharen Israels‹ und ›Jahwe Zebaoth‹ in dem Sinn nicht zwingend, daß die *ṣebā'ôt* die Heerscharen Israels sind. Was hier vorliegt, ist nur das Bekenntnis, Jahwe Zebaoth sei der Herr, in dessen Namen und in dessen Kraft Israels Heere streiten[651].

646. Zustimmend Vink, Priestly Code, S. 131. »Really epochal« erscheint ihm diese Interpretation.

647. Ladeheiligtum, S. 51.

648. So z.B. schon von Cölln, S. 105: »Der frühere sinnliche und beschränkte Begriff wurde also bei den Propheten umfassender und geistiger und näherte sich der Vorstellung eines Allherrschers (παντοκράτωρ), wie schon die LXX. den Namen gewöhnlich in den Propheten wiedergeben«. Für eine solche Wandlung finden sich bereits bei Vuilleumier (S. 304–306) Gründe angeführt, die später häufig wiederholt, modifiziert und gelegentlich ergänzt wurden. Sie ergeben sich aus der theologischen Reflexion im Verlauf der Geschichte Israels, vor allem unter dem Einfluß orientalischer Kulturen.

649. Zu 1 Kön 2,5 siehe unten.

650. Es fällt auf, daß der Jahwename in c17 nur in v37 und v45–47 auftritt. v37 ist aber deutlich eine Interpolation, ebenso die im Ton gegenüber dem Context andersartigen v46f., so daß die Nennung von Jahwe Zebaoth in v45 ebenfalls literar-kritisch verdächtig erscheint, zumal sonst nur noch in v26.36, und da von *'ᵃlohîm ḥajjîm*, von Jahwe die Rede ist; siehe dazu zuletzt Ross, S. 81, Anm. 2. Vgl. weiterhin Kosters, Angelologie, S. 55; Thenius-Löhr, S. 4, Anm. 1; Smend, Lehrbuch, S. 202; Löhr, Amos, S. 61; Greßmann, Ursprung, S. 72; Cramer, S. 100; Eichrodt, Theologie I, S. 120, Anm. 68; Smend, Jahwekrieg, S. 60 und Anm. 31; Fohrer, Geschichte, S. 159.

651. Oehler, Zebaoth, S. 401; Keil, Samuel, S. 146; Borchert, S. 630; Lotz, S. 167f.; Westphal, Himmelsheer, S. 725; Marti, Geschichte, S. 157.

3. Der Plural *ṣᵉbāʾôt* meint häufig die Massen überhaupt, nicht speziell die Kriegsheere; vgl. dazu etwa Ex 7,4(P), wo das ›*ʾæt-ṣibʾotaj*‹ durch ›*ʾæt-ʿammî*‹ erläutert wird[652].

4. Der Name *jhwh ṣᵉbāʾôt* fehlt in der Zeit, da Israel Jahwes Kriege bzw. Jahwe Israels Kriege führte, was kaum erklärbar wäre, wenn *ṣᵉbāʾôt* ursprünglich und spezifisch die Heere Israels meinte. Neben Ri 4f. muß dieses Fehlen vor allem Ex 15,3–18 auffallen, dem Lied über Jahwe, den Kriegsmann (v3), welches »is indeed the classic poem celebrating the classic victory of Israel's God«[653].

5. Wenn Jahwe im Zusammenhang mit kriegerischen Ereignissen gelegentlich das Epitheton *ṣᵉbāʾôt* beigelegt bekommt, so folgt daraus nicht, daß dieses die kriegerischen Scharen Israels meint; für eine solche Interpretation gibt der Context keine Handhabe. Dies gilt auch für Ps 24,8.10, wo *jhwh ṣᵉbāʾôt* (v10) sicher durch *jhwh ʿizzûz wᵉgibbôr* und *jhwh gibbôr milḥāmā* (v8) interpretiert wird, damit aber über die Art der *ṣᵉbāʾôt* noch gar nichts Näheres gesagt ist. Eine Deutung der *ṣᵉbāʾôt* als Kriegsscharen Israels wird auch durch den Context, in dem der Gottesname in 1 Sam 1 und 2 Sam 6f. steht, erschwert; immer haftet dem Namen etwas Feierliches, Gehobenes an, so daß der Bezug auf irdische Heerscharen als zu nüchtern und für die Erklärung des Namens auf zu engen Raum begrenzt erscheint.

6. Bleibt neben diesen, weitgehend als sehr gewichtig anzusehenden Bedenken eigentlich nur noch 1 Kön 2,5 als positives Argument, die »einzige wirklich aufschlußreiche Stelle«, wie Maier[654] gemeint hat. Aber auch sie vermag die alte These kaum zu stützen. Denn a) ist dies die einzige Stelle vor D, falls hier nicht späterer dtr Sprachgebrauch vorliegt (Dtn 20,9), wo der Plural auftritt, so daß es methodisch bedenklich erscheinen muß, eine offensichtliche Ausnahme zur Basis einer weitreichenden These zu machen. Der Heerbann Israels wird in den Texten vor und nach 1 Kön 2,5 ausnahmslos als *ṣābāʾ* bezeichnet; b) darf man diesen Ausdruck in 1 Kön 2,5 auch nicht pressen; denn grammatisch tritt ein zusammengesetzter Begriff wie der term. techn. *śar-ṣābāʾ* in den Plural, indem das nomen regens oder das nomen rectum allein oder beide Teile in den Plural gesetzt werden[655] (vgl. Dtn 20,9 und 1 Kön 1,25 mit 1 Kön 2,5), so daß hier ebenso von שְׁנֵי־שָׂרֵי צְבָא יִשְׂרָאֵל die Rede sein könnte; c) ist es die Frage, ob Abner wirklich nur Führer des (nord-)israelitischen Heerbannes war (vgl. 1 Sam 14,50; 17,55) und ob unbeschadet der grammatikalischen Überlegungen der Plural nicht nur den Heerbann zur Zeit Abners und zur Zeit Amasas, also die

652. Vgl. dazu bes. Borchert, der im ersten Teil seines Aufsatzes schon alle wesentlichen, gegen die Deutung der *ṣᵉbāʾôt* als irdische Heere sprechenden Argumente zusammengestellt hat.

653. Ross, S. 79; so schon mit Nachdruck Kosters, Angelologie, S. 55.

654. Ladeheiligtum, S. 51.

655. Ges-K § 124,2.

zeitliche Differenz zwischen beiden im Auge hat; d) ist nicht einzusehen, weshalb Stellen wie 1 Sam 1,3.11 keine Belege aus vordavidischer Zeit sein sollen[656]. Selbst wenn der literarische Context spät sein sollte, können doch ohne weiteres historisch richtige Erinnerungen vorliegen, so daß der Jahwe Zebaoth schon in Silo verehrt wurde. Nur wenn man die beiden genannten Stellen unbegründet streicht, verliert auch 1 Sam 4,4 an Zeugniskraft und muß man diese Stelle dann dem Lade-Erzähler zuschreiben.

Wir können also zusammenfassend sagen, daß weder Maiers Argument noch die von seinen Vorgängern angestellten Überlegungen die These, das Epitheton *ṣ*e*bā'ôt* meine ursprünglich die Heere Israels, wirklich zu stützen vermögen. So müssen wir uns dann der anderen Deutungsmöglichkeit zuwenden, derzufolge *ṣ*e*bā'ôt* keine irdischen Kriegsscharen meine, sondern sich auf himmlische Mächte (Engel, Geister, Dämonen, Sterne, meteorologische Gewalten) beziehe. Allgemein als Herrn der Geistwesen, der Engel und Gestirne[657], möchten Vatke[658], Kuenen[659], Fz. Delitzsch[660], Keil[661], Kosters[662], Dibelius[663], Westphal[664], Greßmann[665], M. Weber[666], Micklem[667], A. Jeremias[668] und Procksch[669] Jahwe Zebaoth verstehen, ausschließlich und im unkriegerischen Sinn als Herrn der Engelscharen Borchert[670] und Lotz[671], als Herrn der Sterne im polemisch antimythischen Sinn L. Köhler[672]. Bei dieser Deutung spielen die Apposition *jošeb hakk*e*rubîm* (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2 u. ö.) und Texte wie 1 Kön 22,19; Jes 6; Ez 1.10; Ps 80,1; 89,6 ff. eine Rolle; denn hier wird Jahwes Königtum hervorgehoben (Borchert). Ebenfalls werden solche Stellen als Beleg herangezogen, die vom *ṣ*e*bā 'haššāmajim* reden; daraus wird gefolgert, daß der Gottesname *jhwh ṣ*e*bā'ôt* seine Entstehung der Vorstellung vom Himmelsheer verdanke (Kosters, Westphal)[673]. Aber das ist eine schwer zu begründende Be-

656. Maier, Ladeheiligtum, S. 51 und Anm. 80.

657. Zu dieser Verbindung vgl. unsre Anm. B/631.

658. S. 449.

659. Godsdienst, I, S. 46 f.

660. Gottesname, S. 220 f.

661. Samuel, S. 19.

662. Angelologie, S. 54.

663. S. 58, 71, allerdings von der in jeder Hinsicht unwahrscheinlichen Voraussetzung aus, die Lade sei das Abbild des Himmelsthrones.

664. Himmelsheer, S. 727, Wohnstätten, S. 263.

665. Heiligtümer, Sp. 2044, Geschichtsschreibung, S. 18, dagegen Lade, S. 60.

666. S. 120 f., später Israels Heerbann mit eingeschlossen.

667. S. 385, Israels Heere aber wohl mit einschließend.

668. S. 435 f.

669. Theologie, S. 441 f.

670. S. 633 ff.

671. S. 151, 168 f.

672. S. 33.

673. Kosters sah zudem einen historischen Zusammenhang zwischen der *ṣ*e*bā' haššāmajim* (Engel, Gestirne) und den Göttern der Völker; so drückt der Name ›Jahwe Zebaoth‹ aus, »dat er geen enkele onafhankelijke, aanbiddenswaardige godheid naast Jahwe is, dat hij Heer

hauptung, der, wie auch Westphal bemerkt, besonders der durchgehende Gebrauch des Singular *ṣābā'* in Verbindung mit den himmlischen Mächten entgegensteht. Natürlich vermögen auch die Übersetzungen der LXX: *κύριος παντοκράτωρ* und *κύριος τῶν δυνάμεων*, sowie die herrschende Tradition der christlichen Kirche (Keil) keine Begründung für die hier erwogene Bedeutung des Gottesnamens als der ursprünglichen zu liefern.

Neue Möglichkeiten des Verständnisses versuchte man in den letzten Jahrzehnten des vergangenen und den ersten dieses Jahrhunderts auf dem Boden einer evolutionistischen Theorie über die (vor-)mosaische Religion zu gewinnen, derzufolge Dynamismus (1. Stufe) und Polydämonismus (2. Stufe) den Urgrund der atl Religion bilden[674]. Von daher vermuten Wellhausen[675], Schwally[676], Meyer[677], später auch Beer[678] und Sellin[679] in den *ṣ^ebā'ôt* (anfangs ein selbständiger Gottesbegriff, wie Beer meint?) ursprünglich Heere von Dämonen, entweder speziell Kriegsdämonen (Schwally) oder Personifikationen der Mächte der Natur wie Donner, Blitz, Regenbogen, Wolken, Stürme, Hagel, Seuchen (Beer), die, seien sie nun midianitischer oder israelitischer Herkunft, die Krieger ins Feld führten, aber später Jahwe als dem neuen Kriegsherrn untergeordnet worden sind.

Dieser Gruppe von Forschern, der Sache nach vor allem Beer, nahestehend, möchten andere wie Baentsch[680], Marti[681] und Torczyner[682] bei den *ṣ^ebā'ôt* an meteorologische Mächte denken. Locus classicus für diese Deutung ist Ri 5,20. Die Sterne, nach dem Glauben der alten Zeit Aufbewahrungsort der Blitze, ja in altarabischen Religionen als Wettermacher verstanden[683], sind im Verein mit Regen, Donner und Sturm die Hilfstruppen des Feuer- und Gewittergottes vom Sinai, seine *ṣ^ebā'ôt*. Baentsch, der sich hier denen anschließt, die die Bibel im Lichte von Babel verstehen möchten, will darüber hinaus, da er Jahwe, den Naturgott vom Sinai, nach geläufiger orientalischer Sitte mit dem babylonischen Mondgott Sin identifiziert sehen möchte, die *ṣ^ebā'ôt* in ihrer ursprünglichen Bedeutung als Astralmächte verstehen.

Wie interessant auch immer man diese Thesen finden mag, ihnen steht entgegen, daß für solche Mächte immer nur der Singular *ṣābā'* verwendet wird. Weiter kann man schlecht einsehen, weshalb bei dieser Deutung der Name

is ook over alles, wat als god geërd en gehuldigd wordt« (Angelologie, S. 54). In neuerer Zeit hat vor allem V. Maag ähnliche Gedanken geäußert, siehe unten.

674. Vgl. dazu z. B. Beer, Religion, S. 18ff., 33ff.

675. Propheten, S. 77.

676. S. 5.

677. Israeliten, S. 214.

678. Sabaoth, Sp. 1534f., Religion, S. 15, 20.

679. Religionsgeschichte, S. 14.

680. Monotheismus, S. 75.

681. Geschichte, S. 158f.

682. S. 73ff.

683. Siehe dazu Wellhausen, Reste, S. 54, Anm. 2.

jhwh ṣᵉbāʾôt erst seit Silo belegt ist; denn ernsthafte Gründe für eine nachträgliche Tilgung des Namens in Gen-Ri lassen sich doch kaum anführen. Wir müssen damit festhalten, daß sich bisher weder für irdische noch für himmlische Heerscharen als Bedeutung von *ṣᵉbāʾôt* ausreichende Anhaltspunkte in den alten Zeugnissen des AT finden ließen.

Anknüpfend an die Gruppe derer, die in den *ṣᵉbāʾôt* himmlische Mächte im weitesten Sinn sehen, und zugleich überleitend zu denjenigen, die eine universalistische Deutung bevorzugen, hat Victor Maag in seinem Aufsatz »Jahwäs Heerscharen« (1950) die hier zur Rede stehende Titulatur zu interpretieren versucht. Unter dem Aspekt der ›polemischen Integration‹ modifiziert er dabei zugleich Gedanken, die sich schon bei Kosters und Beer (siehe oben) fanden. Da den Nachrichten des AT zufolge der Name *jhwh ṣᵉbāʾôt* erstmals am Ende der Richterzeit in Silo (siehe unten) auftaucht, folglich anzunehmen sein wird, daß er »zwischen der Landnahme der mosaischen Israeliten und der Zeit der Philisterkriege«[684] entstanden ist[685], erhebt sich die – für Maags Ausführungen leitende – Frage, »ob nicht von den besonderen Verhältnissen dieses Zeitalters«: der Auseinandersetzung des Jahweglaubens mit der Religion der alteingesessenen Bevölkerung her, »ein klärendes Licht auf Entstehung und Sinngehalt der Titulatur«[686] fällt. Im Zuge einer Darstellung der Hauptmerkmale der kanaanäischen Religion und der Auseinandersetzung des Jahweglaubens mit dieser Religion kommt Maag zu dem Ergebnis, daß Israel »die Legionen von Mächten, die der Kanaanäer im Himmel, auf Erden und im Wasser unter der Erde zu kennen glaubte, in die Jahwävorstellung einzuschmelzen begann«[687]; die ehemals selbständigen, für unzählige getrennte Lebensbereiche zuständigen dämonischen Mächte sind die *ṣᵉbāʾôt*, »die nunmehr entmythisiert und depotenziert als bloße Hilfskräfte Jahwäs in dessen Wesen einbezogen waren«[688]. So wird die Titulatur *ṣᵉbāʾôt* sachlich »zum Siegel von Jahwäs schlechthiniger Allmächtigkeit«[689], allerdings nicht, wenigstens was die erste Zeit anbelangt, eines abstrakten und rationalen Allmachtsbegriffes, sondern zum Merkmal eines Integrationsprozesses, »in dessen Verlauf eine ganze Welt von kosmischen Mächten zum Potential Jahwäs geworden ist«[690].

Aus dem Zwang der stereotypen Alternative, ob es sich bei den *ṣᵉbāʾôt* um

684. S. 31.

685. Maag läßt von vornherein die Möglichkeit außer acht, daß der Name in der kanaanäischen Religion entstanden und von Israel nur übernommen sein könnte. Dies hat seinen Grund offenbar darin, daß Maag den vollen Namen *jhwh ʾᵉlohê ṣᵉbāʾôt* für den ursprünglichen hält (S. 27–29).

686. S. 31.

687. S. 41.

688. S. 42. In 1 Sam 1–6 erscheint Jahwe als oberster Kriegsherr und als solcher als Führer der Heere Israels; in seinem Wesen sind vereint Merkmale des Pestdämons, des Mäusegeistes, des Fruchtbarkeitsnumens u. a. ehemals selbständiger Dämonenklassen.

689. S. 49.

690. Ebd.

irdische oder himmlische Heere handle, haben sich, bei gleichbleibender Analyse der grammatischen Konstruktion des Namens *jhwh ṣ^ebā'ôt*, schon früh und gleichzeitig mit den bisher genannten Autoren andere zu lösen versucht. Die Deutungen der jetzt zu nennenden Gelehrten kommen dem universalistischen prophetischen Sprachgebrauch darin nahe, daß sie die *ṣ^ebā'ôt* so umfassend wie möglich zu kennzeichnen versuchen. Schon Heinrich Ewalds[691] Deutung zielt in diese Richtung, wenn er in dem in der Zeit Davids in einer großen Schlacht entstandenen Namen die himmlischen und irdischen Kriegsscharen vereint dargestellt sieht. Schultz [692] knüpft hier an, wenn er bemerkt, daß das Auge des Glaubens über die irdischen Heerscharen hinaus Jahwe umgeben sehe von himmlischen Scharen, die ihm auch zu Gebote stehen[693]. Vor allem[694] katholische Exegeten[695] sind auf dieser Linie weitergegangen. Über den Rahmen des Kriegerischen geht schließlich im Gefolge von Hävernick[696] Smend[697] hinaus, dem vor allem Gen 2,1, dazu auch Ps 103,21 den Grund für das Urteil liefern soll, die *ṣ^ebā'ôt* seien die Geschöpfe überhaupt und demzufolge sei *jhwh ṣ^ebā'ôt* zu verstehen als »der Beherrscher aller Mächte der Welt«. Der Name bezeichnet also die Majestät Jahwes, wie sie sich über die ganze Schöpfung wirksam erweist. Auf dieser Bahn haben Hävernick und Smend vor allem, neben Beer, in Volz[698], Hehn[699], Cramer[700], v. Imschoot[701], Eichrodt[702] und Woudstra[703] Gefolgschaft gefunden. Besonders zu nennen ist aber für diese Deutung der *ṣ^ebā'ôt* als ›Mächte‹ im Sinn von ›Allmacht‹ Wambacq[704]. Bei der Feier eines großen Sieges am Ende der Richterzeit, so nimmt er an, habe ein Gottesmann in Israel die Benennung geprägt[705] und damit den schon zu jener Zeit lebendigen Glauben, daß Jahwe der Herr der Welt und Geschichte sei, die er nach seinen Plänen lenke, ausgedrückt. Im Sieg Israels habe Jahwe diese seine Allmacht erwiesen, aber sie gehe nicht im kriegerischen Handeln auf, so daß eine Interpretation des *jhwh ṣ^ebā'ôt* als Kriegsgott verfehlt sei.

Soweit hier mit den erwähnten Texten argumentiert wird, muß man berücksichtigen, daß Gen 2,1 sehr spät (P) ist und hier nur der Singular *ṣābā'* gebraucht wird; vgl. dazu Ps 103,21!

691. III, S. 81f., Anm. 4.
692. II, S. 97f.
693. Anders in der 5. Aufl., S. 416: Der Name hat sich zuerst an die Himmelsheere (Engel) angeschlossen, mit denen für den Glauben die irdischen Kriegsheere zu einer Macht verschmelzen.
694. Siehe aber etwa auch Weiser I, S. 18.
695. Schulz I, S. 8, 273; Leimbach, S. 21; Ketter, Samuel, S. 9 u.a.
696. S. 41f.
697. Lehrbuch, S. 202.
698. Neujahrsfest, S. 16, Mose, S. 104.
699. S. 250ff.
700. S. 100f.
701. S. 22 nach kritischer Auseinandersetzung mit anderen Deutungen (S. 20ff.).
702. Theologie I, S. 120f.
703. S. 67.
704. Siehe die Zusammenfassung, S. 272ff.
705. So ähnlich schon Ewald III, S. 82, Anm. 4.

Ein wesentliches neues Element brachte dann im Jahre 1917 Arnold in die Diskussion[706]. In scharfer Absage an allen »cosmological nonsense«[707] und die nicht viel bessere Deutung der *ṣᵉbā'ôt* als irdische Heere stellt er den durchgängigen atl Sachverhalt heraus, daß im Gottesnamen ›*ṣᵉbā'ôt*‹ stets indeterminiert sei und daß es sich grammatisch bei ›*jhwh ṣᵉbā'ôt*‹ um eine adjektivische Genitiv-Verbindung handele. Arnold möchte damit die in der Tat schwierige[708] substantivische Genitiv-Verbindung mit allen darin implizierten Fragen und Deutungsmöglichkeiten umgehen und begibt sich damit auf einen Weg, der von Stade[709] bereits angedeutet, aber abgelehnt worden war, als er auf das appositionale Verhältnis u. a. im Namen *jhwh šālôm* (Ri 6,24) hinwies. Arnolds – in der Beschränkung auf das Kriegerische aber doch vielleicht zu enge – Übersetzung von ›*jhwh ṣᵉbā'ôt*‹ lautet: »*the military Yahwe = Yahwe on the War-Path, Yahwe Militant*«[710]. ›*ṣᵉbā'ôt*‹ ist also eine abstrakte Größe, die eine Eigenschaft Jahwes ausdrückt.

Die vorhin erwähnten, von Arnold erkannten grammatischen Schwierigkeiten[711] sind die Ausgangsbasis für weitere Interpretationsversuche gewesen. So möchte etwa Torczyner[712] (ähnlich Brouwer, siehe unten) die Verbindung *jhwh ṣᵉbā'ôt* auf die Zeit zurückverfolgen, da ›*jhwh*‹ noch als Appellativum gebraucht wurde. Lautgesetzliche Umwandlungen des hebräischen ›*jhwh*‹ ins Arabische, die Sprache der Sinaigegend, von wo der Vulkangott Jahwe stammt, führen zu der Interpretation des ›*jhwh*‹ als ›Getöse, Lärmen, Brüllen‹. *jhwh ṣᵉbā'ôt* wäre dann das »Brausen *vieler* Wesen, ein ›Brausen von Heerscharen, von Myriaden‹«[713]. Brouwer lehnt diese Erklärung Torczyners als zu »natuurlijk« ab und interpretiert seinerseits *jhwh ṣᵉbā'ôt* als »het wezenlijke, de bestaansgrond en zekerheid der heerscharen«[714], wobei *ṣᵉbā'ôt* Sammelbegriff für alle irdischen und himmlischen Wesen ist[715]. Ähnlich sehen Albright[716] und Obermann[717] in ›*jhwh*‹ ein verbales Element mit causativer Bedeutung; Albright versteht es als imperfectum, Obermann auf dem Hintergrund phönizischer Inschriften von Karatepe als nomen agentis in der Form eines participiums. Infolgedessen über-

706. Vgl. den Exkurs I, S. 142–148.

707. S. 142.

708. ›*jhwh*‹ erscheint im AT sonst nie im Status constructus, wird also nicht von außerhalb seiner selbst determiniert und so nicht von einem Genitiv gefolgt. Es ist kein Grund ersichtlich, weshalb im Falle des Gottesnamens Jahwe Zebaoth eine Ausnahme gemacht sein sollte.

709. Theologie, S. 73.

710. S. 143.

711. Gelegentliche Hinweise (vgl. z.B Vuilleumier, S. 289), ›יְהוָה צְבָאוֹת‹ sei so konstruiert, wie ›אוּר כַּשְׂדִּים‹ oder ›גַּת הַפְּלִשְׁתִּים‹, könnten nur dann für unser Problem hilfreich sein, wenn man in ›*ṣᵉbā'ôt*‹ einen Eigennamen erkennen dürfte.

712. S. 73 ff.

713. S. 77.

714. S. 98.

715. S. 95.

716. Rezension, S. 379 f., Steinzeit, S. 260 f.; zustimmend Plastaras, S. 88 f.

717. S. 301 ff.

setzen sie: »He Causes to Come into Existence« *ṣebā'ôt* (armies) (Albright)[718] bzw. »Sustainer (Maintainer, Establisher) of the armies« (Obermann)[719]. Erst als diese verbale Bedeutung später vergessen, d. h. *jhwh* zu einem Eigennamen wurde, ergab sich das Verständnis ›Jahwe der Heerscharen‹. Wenn der Name auch erstmals in der atl Tradition im Zusammenhang mit Silo auftaucht, so ist doch seine Entstehung in früherer Zeit nicht ausgeschlossen.

Gegenüber dieser Deutung ist festzuhalten, daß wir hinter die zuletzt genannte zweite Stufe der Entwicklung im AT nicht zurückkommen, da das Tetragramm durchweg als Eigenname gilt. Insofern muß es fraglich bleiben, ob ein hypothetisches Zurückgehen hinter diesen Tatbestand zur Interpretation des Namens etwas beizutragen vermag[720].

Nach kurzen zustimmenden Äußerungen von Budde[721], Leslie[722], später auch Pfeiffer[723] hat Eißfeldt[724] ausführlich und weiterführend an Arnolds Interpretation angeknüpft. Mit Hilfe der Feststellung des Sinnes von *ṣābā'* und seiner Pluralformen außerhalb des Gottesnamens und der Überprüfung der vor allem den femininen Pluralformen eines nomen eigenen Funktionen kommt Eißfeldt, gestützt auf Untersuchungen der klassischen Philologie und Hebraistik, zu dem Ergebnis, daß es sich bei *ṣebā'ôt* um einen Abstraktplural handele und daß folglich der Gottesname zu übersetzen sei: »Jahwe, Gott der Zebaothheit« bzw. »Jahwe, der Zebaothhafte«[725]. ›*ṣebā'ôt*‹ ist also verstanden als Eigenschaft, der Name grammatisch aufgefaßt als eine Verbindung von Subjekt und Apposition.

Dieser Interpretation im Sinn eines Abstraktplurals, eines pluralis amplitudinis oder intensitatis haben u.a. Galling[725a], Vriezen[726], Wanke[727], Brongers[728] und in seiner ausführlichen Untersuchung »Studies in the Book of Samuel, IV« (1965) Matitiahu Tsevat zugestimmt. Tsevat sieht sich durch gemeinsemitische Sprachuntersuchungen zu der Alternative geführt, Jahwe Zebaoth sei im Blick auf die grammatische Konstruktion des Namens entweder

718. Rezension, S. 380.

719. S. 308, 313. ›*jhwh ṣebā'ôt*‹ ist mithin eine Titulatur, die aus einem Partizip und einem dieses qualifizierenden Genitiv besteht; dieser qualifizierende Genitiv steht sachlich im Akkusativ, vgl. Gen 14,19; Ex 15,11; 34,7; Dtn 7,9; 33,16; 1 Sam 4,4; Jes 45,7; Am 4,13; Ps 103,6 (S. 313).

720. So m.R. Maag (S. 28) unter Hinweis auf Ex 15,21; 17,16; Ri 5, einige der ältesten Texte im AT, wo ›*Jahwe*‹ als nomen proprium erscheint.

721. Ephod, S. 16, Anm. 1.

722. S. 105.

723. Religion, S. 72, 81, 145.

724. Jahwe Zebaoth, S. 135 ff.

725. Jahwe Zebaoth, S. 138, kürzer auch Sage, S. 135 f.

725a. Ehrenname S. 145.

726. S. 124; Jahwe, »der alle Mächte im Himmel und auf der Erde umfaßt« (S. 124 f.), »Jahwe der Allmächtige im gefülltesten Sinn des Wortes« (S. 125).

727. S. 43.

728. S. 19 f.

»a compound of a noun and an apposition or a nominal clause«[729], also zu übersetzen ›Jahwe, der Zebaoth‹ oder ›Jahwe ist Zebaoth‹. In ihrer Bedeutung sind beide Übersetzungen gleich, keine von beiden ermöglicht den Gedanken an irdische, dämonische oder himmlische Heere; »צבאות in the divine name has the common and general denotation ›armies‹«[730] und drückt so Jahwes Hilfe und Macht aus. Zur Illustration für diese Deutung wird der Name Elisas (2 Kön 13,14) angeführt[731].

Man könnte hier nun sachlich einwenden, wie es etwa Kraus[732] und B. W. Anderson[733] tun, daß bei einer solchen Interpretation der Name *jhwh ṣᵉbāʾôt* seine konkrete Fülle verliere, was doch für die hebräische Mentalität nicht kennzeichnend sei. Aber diese Bedenken verlieren viel an Gewicht, wenn wir nach dem Ort fragen, an dem dieser Gottesname haftet. Allen Nachrichten des AT zufolge ist erstmals im Zusammenhang mit Silo (1 Sam 1,3.11) von Jahwe Zebaoth die Rede. Nach v3 ist das dortige Heiligtum offenbar als das des Jahwe Zebaoth verstanden, und die feierliche Anrede v11 legt ebenfalls den Schluß nahe, daß eben dieser Gott der Herr des Heiligtums ist. So erscheint die Annahme gut begründet, daß der literarische Befund die historischen, räumlichen und sachlichen Gegebenheiten spiegelt, wie im Gefolge Eißfeldts[734] etliche angenommen haben[735].

Des näheren bieten sich von diesem Ausgangspunkt her zwei Möglichkeiten einer Erklärung der Herkunft des Namens an: 1. kann man an israelitische Herkunft denken, ohne daß dabei wie auch immer zu präzisierende kanaanäische Einflüsse geleugnet werden müßten. Eißfeldt[736] vermutet in diesem Sinn, daß in dem Moment, da Israel auf einem Höhepunkt seiner national-religiösen Entwicklung angekommen war, eine »kanaanäischer Religion entquollene Frömmigkeitsrichtung, die – einerlei, ob das Prädikat ›Zebaoth‹ mit sich führend oder nicht – auf Hervorhebung der ihrem Gott eigenen unvergleichlichen königlichen Vollmacht bedacht war, ... sich mit einer ihr entsprechenden Strömung der Jahwe-Religion vereinigt (hat)«. 2. kann man, wo man Eißfeldts Parenthesesatz nachgeht, in *ṣᵉbāʾôt* einen aus der kanaanäischen Religion übernommenen Gottesnamen annehmen, der dann mit dem Namen Jahwe verbun-

729. S. 54. 730. S. 55.

731. So schon Volz, Mose, S. 104. Vgl. zu diesem Namen Galling, Ehrenname, S. 129ff.

732. Psalmen I, S. 201. 733. Hosts, S. 656.

734. Jahwe Zebaoth, S. 139f.

735. U.a. Dumermuth, Kulttheologie, S. 72, Anm. 70; Keßler, S. 79; Kraus, Psalmen I, S. 201, 557; de Vaux, Arche, S. 59; von Gynz-Rekowski, S. 35; Helewa, S. 50, Anm. 175; Clements, S. 34 und Anm. 6; Wanke, S. 41; W. H. Schmidt, Königtum, S. 89f.; Smend, Jahwekrieg, S. 59f.; McKane, S. 74; Castelot, S. 713; Kornfeld, S. 108, Anm. 416, 114. Damit ist auch die Annahme, Amos sei der Schöpfer des Gottesnamens *jhwh ṣᵉbāʾôt* (so u.a. Smend, Lehrbuch, S. 203 mit Wellhausen; H. P. Smith, S. 5; Cheyne, Ark, Sp. 300), hinfällig.

736. Jahwe Zebaoth, S. 147, siehe auch Sage, S. 135f.

den wurde. Dies hatte schon, ohne es begründen zu können, Greßmann[737] vermutet; in neuester Zeit sind ihm darin E. Nielsen[738], de Vaux[739], Clements[740], W. H. Schmidt[741], ähnlich Kornfeld[741a] und ausführlich Ross[742] gefolgt. Letztgenannter hält mit de Vaux[743] den Tempel von Silo für ein von Haus aus kanaanäisches Heiligtum des Gottes (Baal)Zebaoth, in das der Ladegott Jahwe inkorporiert wurde; dies gehe aus den beiden parallelen Integrationen des Kerubenthrones mit der Lade und der Namen (Baal)Zebaoth und Jahwe hervor.

Was uns in diesem Zusammenhang interessiert, ist dies, daß in beiden Fällen, bei Eißfeldt wie bei Greßmann und ihren Nachfolgern, ein primär kriegerisches Prädikat dem Gottesnamen *jhwh ṣᵉbāʾôt* fehlt; es wird vielmehr auf die königliche Hoheit und Allmacht Jahwes hingewiesen. Das kriegerische Element fehlt schließlich auch in der Interpretation des Namens, die Cheyne[744] vorgeschlagen hat, der es aber an jeglicher Berechtigung fehlt, weil ihr das Wesen des israelitischen Jahweglaubens entgegensteht[745]. Cheyne nimmt an, daß sich hinter צבאות der Name einer kanaanäischen Muttergöttin, der Astarte צבעית (= צבענית), d.h. der Astarte von Sibon, verberge, die die Israeliten in früher Zeit neben Jahwe verehrten. Durch einflußreiche Reformer wurde dieser Name צבע(נ)ית in צבאות umgeändert.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so müssen wir unsere erste eingangs gestellte Frage, ob sich in dem Namen Jahwe Zebaoth ein kriegerisches Prädikat finde, verneinen; denn eine Deutung der *ṣᵉbāʾôt* als irdische oder himmlische Kriegsscharen erwies sich als sehr schwierig, und die Abstraktplural- bzw. religionsgeschichtliche Deutung erwächst aus einem anderen Bereich als dem des Krieges. Damit ist der Versuch, die Lade vom Gottesnamen her als ein Kriegsheiligtum zu bestimmen, als gescheitert anzusehen, zumal – und das betrifft die zweite Frage – auch die Verbindung des Namens mit der Lade nicht als ursprünglich und sachlich eng bezeichnet werden kann.

Daß die Lade und der Gottesname Jahwe Zebaoth miteinander in Verbindung stehen, wird 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2 deutlich[746]. Daß die Verbindung dadurch zustande kam, daß die Lade in Silo im Heiligtum des Jahwe Zebaoth (1 Sam 1,3.11) stand, scheint mir angesichts des atl Textbefundes die historisch gegebene Erklärung zu sein. Wesen der Lade und Eigenschaften des Jahwe Zebaoth müssen deshalb auf Grund der ganz verschiedenen Herkunft beider unabhängig voneinander bestimmt werden. M.a.W. das oft geübte Verfahren, die Rolle der Lade

737. Ursprung, S. 76: Epitheton am wahrscheinlichsten von einem anderen Gott auf Jahwe übertragen; Lade, S. 60, Geschichtsschreibung, 2. Aufl., S. 23: Name von den Kanaanäern für Baal geschaffen und dann von den Israeliten für Jahwe übernommen.

738. Shechem, S. 318f.: möglicherweise Titel des in Silo verehrten *ʾel-ʿæljôn*.

739. Lebensordnungen II, S. 126.

740. S. 40: Name der kanaanäischen Gottheit El-Sebaoth in Silo.

741. Königtum, S. 89, Glaube, S. 107. 741a. S. 108, Anm. 416. 742. Bes. S. 89ff.

743. Chérubins, S. 123. Vgl. unsere Anm. B/218. 744. Religions, S. 190.

745. Vgl. in einer gewissen Parallelität die Deutung des Ladeinhalts bei Greßmann B III/4.

746. Zu Unrecht bestritten von Wambacq, S. 62ff.

vom Gottesnamen her und die Bedeutung des Namens von der Rolle der Lade her zu bestimmen, unterliegt erheblichen Bedenken. Zwar wird Jahwe Zebaoth seit Silo u.a. durch die Lade repräsentiert[747], wenn auch nicht nur als der Kriegsgott, aber der Name haftet weder primär und ursprünglich (historisch wie sachlich)[748] noch »besonders zäh«[749] an der Lade, wie einmal 1 Sam 1,3.11, sodann aber auch die Beobachtung zeigt, daß außer 1 Sam 4,4 und 2 Sam 6,2 (18) im Zusammenhang mit der Lade nicht mehr der Name, andererseits mit dem Namen nicht mehr die Lade erwähnt wird. In der Ladeerzählung 1 Sam 4–6; 2 Sam 6 wird der Name in der Weise exegesiert, daß Jahwe als der seinem eigenen Volk und dessen Feinden gegenüber Freie und Überlegene erwiesen wird, der seine königliche Macht[750] beweist. Nur unter Beachtung der hier zu machenden Einschränkungen wird man dann auch sagen können, daß der (sekundär) an der Lade haftende Name *jhwh ṣᵉbāʾôt* mit diesem Heiligtum nach Jerusalem gekommen ist[751].

Als Ergebnis dieses Exkurses halten wir für den Zusammenhang des Kapitels fest: Der Gottesname Jahwe Zebaoth vermag kein stichhaltiges Argument für die These zu liefern, die Lade sei ihrem Wesen nach ein Kriegsheiligtum gewesen.

Damit kommen wir ad (3) zu den religionsgeschichtlichen Parallelen, die die genannte These stützen sollen. Wie ʿoṭfe, maḥmal und ḳubbe, so soll auch die Lade die hilfreiche Gegenwart der Gottheit im Kampfe repräsentieren. Aber über die Stellung und Funktion der Lade im Kampf erfahren wir im Gegensatz zu den genannten arabischen Heiligtümern nichts, so daß von vornherein ein Vergleich fast aussichtslos erscheinen muß. Man kann lediglich vermuten, daß (auch) die Lade da ihren Standort hatte, wo sie die Krieger anspornen und ihnen Kraft verleihen konnte. Morgenstern glaubt noch in der Funktion der Debora (Ri 4f.) eine Parallele zu den Mädchen entdecken zu können, die im außerisraelitischen Bereich die Krieger im Heiligtum in den Kampf begleiteten und dort anfeuerten.

Zwar könnte man in der angesehenen Funktion und großen Autorität der Richterin und Prophetin Debora sowie in dem Umstand, daß sie den Barak zum Heerführer beruft, Ähnlichkeiten mit den arabischen Kriegsjungfern oder wohl besser: mit der arabischen kahina sehen; aber dem steht doch entgegen, daß es sich bei dieser Rolle der Debora, soweit sie den Krieg betrifft, um eine Ausnahme und keine Institution der Kriegsjungfer bzw. kahina handelt, ferner daß es im Ritual des Krieges Jahwes für eine solche Institution den atl Nachrichten zufolge keinen Platz gegeben hat und daß auffallenderweise die Lade in Ri 4f. nicht erwähnt wird.

747. Hier liegt das Richtige in den diesbezüglichen Ausführungen von Kautzsch, Bedeutung, S. 20, Zebaoth I, S. 739f., Religion, S. 637, Zebaoth II, S. 623, 626, Theologie, S. 55; von vielen, in neuerer Zeit etwa Baumgärtel, S. 12, gefolgt.

748. So in jüngster Zeit wieder Wanke, S. 41; Zimmerli II, S. 1257; früher hatte dies z.B. Vincent, S. 76, so erklärt, daß der Name *jhwh ṣᵉbāʾôt* im Bereich der Lade in priesterlichem und prophetischem Milieu geboren sei.

749. Budde, Ephod, S. 39, siehe auch Samuel, S. 4; Eichrodt, Theologie I, S. 120.

750. Zu diesem Prädikat vgl. zuletzt ausführlich Ross.

751. Eißfeldt, Jahwe Zebaoth, S. 140–142; Eichrodt, Theologie I, S. 121; Kraus, Psalmen I, S. 201; Baumgärtel, S. 13; Schreiner, S. 225; Wanke, S. 41f.; J. Jeremias, S. 195.

Über die grundsätzliche Funktion hinaus, die Gottheit zu repräsentieren, lassen sich hinsichtlich der Kriegssituation Verwandtschaften zwischen den arabischen Heiligtümern und der Lade im einzelnen nicht feststellen. Insofern kann uns das außerbiblische Vergleichsmaterial hier nicht weiterhelfen.

Wir fassen zusammen: Daß die Lade seit frühester Zeit, auf die Num 10,35 f.; 14,44 und 1 Sam 4 hindeuten, zumindest in besonderen Fällen, wenn äußerste Gefahr für den Clan, Stamm oder Stammesverband bestand[752], mit in den Krieg geführt wurde, dürfte unbestreitbar sein. Sollten die Lade-Sprüche in Num 10,35 f. ein (Fragment eines) Ritual(s) darstellen, so wäre darin ausgedrückt, daß die Mitnahme der Lade in den Kampf einen, wie auch immer des näheren zu präzisierenden Brauch darstellte; darauf könnte auch 2 Sam 11,11 hindeuten. War die Lade das machtvolle Symbol der Gegenwart Jahwes, so wird man verstehen, daß sich das Volk gerade in der bedrängenden Situation des Krieges dieser Gegenwart versichern wollte[753]. Im Kriege trat Jahwes Wirksamkeit am sichtbarsten und nachdrücklichsten zutage. Diese Beobachtungen rechtfertigen jedoch nicht den Schluß, die Lade sei speziell ein Kriegsgerät und so ihre einzige Funktion die kriegerische. Ihr Verwendungszweck wird gemäß ihrem Wesen vielfältiger und damit auch auf die Friedenszeiten ausgedehnt gewesen sein, in denen dem Heiligtum eine ähnliche Würde und Verehrung wie im Kriege zukam.

2. *Die Lade als Prozessionsheiligtum*

Wir beschränken uns in diesem Abschnitt auf die Zeit vor der Einstellung der Lade in ihr Jerusalemer Zelt- bzw. Tempelheiligtum. Wenn sich schon für diese Zeit nachweisen läßt, daß die Lade ein Prozessionsheiligtum war, fände diese Verwendung in Jerusalem im Grundsätzlichen nur ihre Fortsetzung. Sollte sich aber zeigen, daß die Lade vor ihrer Überführung in die neue Hauptstadt nicht in dieser Rolle belegt werden kann, dann wären für die neue Funktion, falls sich diese überhaupt aus den atl Zeugnissen erschließen läßt, historische und kultische Traditionen verantwortlich, die einen deutlichen Einschnitt in der Geschichte der Lade markieren würden. Die geschichtliche Voraussetzung der neuen Rolle der Lade als Prozessionsheiligtum wäre dann wohl die Überführung des Heiligtums nach Jerusalem (2 Sam 6) bzw. in den Tempel Salomos (1 Kön 8,3 ff.).

Dies gilt mutatis mutandis ebenfalls für die These der von Mowinckel im Bd II seiner »Psalmenstudien« (1922) durch die Aufnahme a) der gattungsgeschichtlichen Arbeiten Gunkels und b) der Ergebnisse der Erforschung des primitiven Kultes durch Grönbech und c) die genaueren Kenntnisse über den

752. So schon Kittel, Gestalten, S. 96; mit Morgenstern auch Maag, S. 32, Anm. 4.

753. Greßmanns Urteil, die Lade habe jedenfalls von Haus aus nichts mit dem Krieg(sgott) zu tun, da weder Form noch Inhalt noch Ornamentik der Lade auf eine solche Beziehung hinweisen (Ursprung, S. 72), beruht offenbar auf der Ladekonstruktion von P (vgl. B III/4.5) und verdient deshalb kaum Zustimmung.

altorientalischen Festkult initiierten kultmythologischen Forschung, die vor allem in Skandinavien und im angelsächsischen Raum großen Einfluß gewonnen hat. Als ihre Vertreter können im engen Rahmen unseres Themas Bentzen[754], Bourke und Porter exemplarisch genannt werden. Für sie stellt sich im Auslegungshorizont des altorientalischen Neujahrsfestkultes die Ladeerzählung 1 Sam 4–6; 2 Sam 6 als eine auf dem Boden des Jahweglaubens entstandene und mit den Farben des Mythos ausgemalte Historifikation des Schöpfungsmythos vom Gotteskampf mit den Chaosmächten dar, wie wir sie in einem anderen historischen Zusammenhang in der Passahlegende Ex 1–15 finden (Pedersen)[755]. Dieser Mythos ist in der Ladeerzählung stark beeinflußt von den historisch-politischen Ereignissen der Zeit Davids. Ihren Kombinationspunkt finden die kultmythologischen und die historisch-politischen Elemente in der Gestalt des Königs (Porter).

Das Problem, ob die Lade in Jerusalem als ein Prozessionsheiligtum aufgefaßt werden kann, bietet hinsichtlich sowohl der Interpretation der biblischen Texte als auch der damit zusammenhängenden kultgeschichtlichen und -phänomenologischen Fragen ein Thema für sich, das so umfassend ist, daß es eine eigene, gründliche Untersuchung erfordert und deshalb hier ausgeklammert sein soll.

Vorwiegend von solchen, die das (ägyptische oder kanaanäische) Kulturland als Herkunftsbereich der Lade ansehen, ist ihre Funktion als Prozessionsheiligtum als die ursprüngliche und wesentliche angenommen worden. Seit der entschiedenen Begründung durch Richard Hartmann (1917/18) hat diese These breiten Raum gewonnen. Hartmann war auf Grund der von ihm angenommenen ägyptischen Einflüsse und der Art des Transportes der Lade, die für die Steppe sehr unwahrscheinlich sei, zu dem Urteil gelangt, die Lade habe ihren eigentlichen Standort im Tempel und werde bei feierlichen Prozessionen mitgeführt (BII/3a).

Diese These ist wenig später vor allem von Greßmann und Mowinckel[756] nachdrücklich unterstützt worden, wobei sich letzterer in der religionsgeschichtlichen Herleitung wie der Funktion der Lade auf ersteren stützt. Über

754. Cultic Use, S. 37ff.

755. S. 409f., 728ff.

756. Außerdem Kittel, Religion, S. 44, sehr vorsichtig; Lods, S. 428; Leslie, S. 123; E. Nielsen, Reflections, S. 65ff.; Lignée, S. 19 von der Annahme her, die Lade sei als eine Art tragbarer Tempel konzipiert und weise somit auf ägyptische Prozessionsbräuche hin; Clements, S. 29, Anm. 6; Helfmeyer, S. 190ff., allerdings auf der Basis der Wüstenherkunft der Lade, trotz Bernhardts Protest (Anm. B/760).

Bei Mowinckel, E. Nielsen, Clements, siehe auch Völter (dazu unten im Zusammenhang mit der These von Dus) und Brinker (S. 111), bekommen damit auch die Sprüche Num 10,35 f. einen neuen Sitz im Leben: Sie gehören in ein Prozessionsritual hinein, in dem die Lade eine große Rolle spielte; dabei nimmt Mowinckel (Psalmenstudien, S. 332, Jahwäkultus, S. 258) das von ihm postulierte Thronbesteigungsfest Jahwes an, ähnlich Nielsen.

die Voraussetzungen der Greßmannschen Auffassung haben wir bereits oben (BIII/4.5) das Wesentliche gesagt: Von P ausgehend, will er die Lade mit Hilfe archäologischen Materials, vor allem aus Ägypten, verstehen[757]. Einzelnotizen aus 1 Sam 6; 2 Sam 6; Jos 3 f. 6 und 1 Kön 8,7 f. sind die biblischen Belege, die aber wahrscheinlich nur unter dem Lichte Ägyptens den Wünschen Greßmanns entsprechend zu leuchten vermögen. Bezeichnend für Greßmanns Vorgehen ist, daß er, wie er selbst zugibt, P Dinge andichten muß, über die in P nichts verlautet: Auf Grund ihrer Form sei die Lade als Prozessionsheiligtum zu denken, deren Inhalt, die Gottessymbole, bei Prozessionen ausgestellt wurden[758].

Mir scheint, daß Greßmann durch dieses methodische Vorgehen, das ihn zu den seltsamsten Konstruktionen treibt, seine These selbst ad absurdum führt. Die Tragestangen an der Lade, abgesehen davon, ob sie ursprünglich vorhanden waren, vermögen jedenfalls kein Indiz dafür zu sein, daß die Lade ein Prozessionsheiligtum war, und die Notizen der beiden genannten Kapitel aus 1/2 Sam können ebenfalls nicht als Beweis herangezogen werden[759], da, wie Bernhardt[760] sehr zu Recht hervorgehoben hat, eine Prozession der Lade ein regelmäßig wiederkehrender Vorgang sein müßte. Demgegenüber liegt aber da, wo im AT von einem Transport der Lade berichtet wird, stets ein deutlich einmaliger Anlaß vor. Überhaupt würde man nur schwer begreifen können, warum nirgendwo klar von einer Prozession die Rede ist, wenn diese Rolle der Lade die eigentliche wäre. Schließlich hat schon Klamroth im Blick auf 1 Sam 6,7 ff. mit Nachdruck darauf hingewiesen, »daß ein Prozessionsheiligtum sich mit dem Prinzip, Richtung und Ziel den Zugtieren zu überlassen, schlechterdings nicht verträgt«[761].

Es bleibt als Beleg für die hier zur Debatte stehende These noch Jos 3 f. Dieser Text ist ausführlich auf seine kultgeschichtliche Bedeutung hin zuerst von Hans-Joachim Kraus[762] untersucht worden. Auf dem Boden der traditionsgeschichtlichen Arbeiten von Alt und Noth urteilt er: »In Jos. 3 u. 4 liegt die Kultlegende eines in Gilgal gefeierten Festes vor, in dessen Verlauf die wunderbare Durchführung durch das Meer und der Einzug ins verheißene Land in einem wiederholten Zeremoniell vergegenwärtigt und begangen wurde«[763]. Dabei war »der Kultakt der Ladeprozession durch den Jordan das eigentliche Kernstück der gesamten Tradition«[764]. Den Rahmen für diese These bilden die beiden Annahmen, in Gilgal habe die Landnahmetradition,

757. Lade, S. 3–5, 10f., 15, 70 u.ö.

758. Auf die mit dem religionsgeschichtlichen Ansatz und der daraus gefolgerten Funktion der Lade verbundene These, es habe an jedem größeren Heiligtum in Israel eine Lade gegeben, kommen wir später (Exkurs in B IV/3) zu sprechen.

759. So soll z.B. der große Stein, von dem 1 Sam 6,14 f. die Rede ist, das Postament für die Lade sein, die bei ihren Prozessionen über die Felder hier niedergestellt wurde, so daß man vor ihr opfern konnte.

760. Gott und Bild, S. 138.

761. S. 15.

762. Vgl. dazu bes. den Aufsatz »Gilgal« (1951); zusammenfassend Gottesdienst II, S. 181–187, 192 f.

763. Gottesdienst II, S. 183 f.

764. Gottesdienst II, S. 185.

speziell der mittelpalästinensischen Stämme, ihren ursprünglichen Haftpunkt und Gilgal sei in der Frühzeit amphiktyonisches Heiligtum gewesen.

Die These von Kraus hat Anklang gefunden u.a. bei Hertzberg[765] und Soggin [766], in extremer Weise auch bei Mowinckel[767]. Aber es fehlt ihr in dieser Form doch wohl an einer tragfähigen Basis. Zunächst muß man fragen[768], ob zu der von Kraus angenommenen Erntezeit wirklich die Möglichkeit für einen Jordandurchzug gegeben war. Auch sollte man dem doch nur recht beiläufigen Hinweis auf das Schilfmeerwunder (4,23), unter dem die Tradition vom Jordanübergang durch die Generationen weitergegeben wurde, nicht zu viele Gewichte auferlegen, so als wäre der Jordanübergang in einer kultischen Einheitsschau in strenger Bezugnahme auf das Exodusereignis beschrieben[769]; Soggin hat diesen Aspekt dann noch ausgeweitet (siehe unten). Schließlich bietet der Text Jos 3 f. auch kaum einen wirklichen Hinweis auf einen *Durchzugs*ritus. Vogt und Soggin[770], beide im Gefolge Mowinckels, haben darauf hingeweisen, daß der historische Durchzug schon durch einfache dramatisch-symbolische Handlungen bei Gilgal oder sogar im dortigen Heiligtum selbst repräsentiert werden konnte. In dieser Weise wurde, wie Vogt[771] meint, die Tradition »zu einer einfachen kultischen Feier ausgebaut, indem man dort den Jordanübergang und die Aufrichtung der Denksteine dramatisch vergegenwärtigte«.

Es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Erzählung Jos 3 f. durch kultische Begehungen am Heiligtum von Gilgal geprägt wurde, wie das in analoger Weise auch bei der Überlieferung vom Exoduspassah der Fall ist (Ex 12), aber die These von Kraus geht doch im Blick auf den Umfang dieser kultischen Begehungen und das Maß, in dem sie auf die Ausgestaltung der Erzählung wirkten, zu weit. Es dürfen auch, worauf Vogt[772] hingewiesen hat, nicht die Spuren verwischt werden, die hinter Jos 3 f. ein einmaliges geschichtliches Ereignis bezeugen. Ebenso darf man nicht die schwierigen literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Probleme, die c 3 f. aufgibt, auf die bewegte Überlieferungsgeschichte innerhalb des kultischen Bereiches abschieben, ohne sie doch dadurch einer Lösung näher zu bringen. Schon die deutliche dtr Bearbeitung von Jos 3 f., aus einer Zeit stammend, da die Lade nicht mehr existierte, macht eine solche Verlagerung des Problems vom literarischen in den kultischen Bereich fragwürdig. Auf dem Wege kultischer Überlieferungen könnte man das Problem doch nur lösen, wenn man annehmen dürfte, daß Jos 3 f. auf Grund neuer liturgischer Formen anläßlich kultischer Begehungen in Gilgal ausgestaltet worden wäre, die Weiterbildung der Tradition

765. Jos-Ruth, S. 24ff., wo vor allem auf 3,5 und den häufigen Gebrauch des Verbs *'ābar* hingewiesen wird.

766. Gilgal, S. 263ff., siehe unten.

767. Tetrateuch, S. 35, wo in ganz einseitiger, an Jos 4,23 kultisch orientierter Weise, unter offensichtlicher Leugnung eines historischen Kerns Jos 3 f. für eine mit zwei Ätiologien (12 Steine im Jordan und Steinhaufen von Gilgal) verbundene Erzählung von der Überfahrt gehalten wird, »die weiter nichts ist als eine der poetischen Flavour beraubte Kopie der Exodussage vom Schilfseewunder, nach dem Muster einer geistlichen Prozession stilisiert«.

768. Siehe hierzu die kritische Anmerkung Noths, Josua, S. 33.

769. Kraus führt hierfür Ps 114,3.5 an (Gilgal, S. 195, Gottesdienst II, S. 186f.).

770. Gilgal, S. 272; im wesentlichen pflichtet er Vogts Interpretation bei (S. 277).

771. S. 143; vgl. zu den Einzelheiten der Kulthandlung S. 141ff.

772. S. 127.

also das Produkt einer lebendigen Kultgeschichte wäre. Aber es fragt sich doch, ob man eine solche Geschichte des Heiligtums von Gilgal, solange es die Lade beherbergte, voraussetzen darf.

Daß eine Lösung der Probleme von Jos 3 f. nicht ohne Einschluß literar- und traditionskritischer Arbeit möglich ist, wird man schließlich auch gegenüber dem Versuch von Soggin festhalten müssen. In Anknüpfung an Kraus und vor allem dessen Betonung der Beziehung von Exodus- und Jordan-Überlieferung in Ps 114 hat Soggin jüngst an Hand einer Zusammenstellung der wesentlichen Einzelelemente einen organischen Zusammenhang zwischen der Tradition vom Exoduspassah (Ex 1–15) und der Landnahmeüberlieferung (Jos 3–5) aufweisen wollen, wobei die Einzelelemente in Jos 3 ff. in der Regel in umgekehrter Reigenfolge wie in Ex 1 ff. angeordnet sind. Diese Beziehungen zeigen nach Soggin, daß in Gilgal in einer großen Feier die Herausführung aus Ägypten und der Einzug ins verheißene Land zelebriert wurden. Eine tabellarische Zusammenstellung soll den engen Zusammenhang beider Traditionen eindrücklich machen[773]:

Begebnis (Reihenfolge von Exodus)	Ex. xii–xv	Jos. iii–v
Die Begegnung mit dem Engel	iii 2 ff. vgl. xiv 19	v 13–15
Das Passahfest	c. xii	v 10–12
»Kinderfragen«	xii 26	iv 6–7 und 21–24
Beschneidung	xii 44.48a (als Voraussetzung)	v 2–9 (vollzogen)
Das Wasserwunder	xiv 21 ff.	iii 14–17 (vgl. II Kg. ii 8 ff.)
Terminologie des Wasserwunders	xv 8	iii 13b–16
Ähnliche Begriffe bei verschiedener Terminologie	xiv 21–22	iii 13

Man muß sich doch ernstlich fragen, ob eine solche Aneinanderreihung von untereinander sachlich differierenden, aber formal-thematisch parallel gesetzten Motiven (vgl. z. B. die Notizen über die Engel und die Texte, die von der Beschneidung handeln) wirklich einen *organischen* Zusammenhang beider Traditionen aufzuweisen vermag. Daß das in Jos 3 f. gestellte literarische Problem im Banne der großen Kultbegehungen zu Gilgal offenbar gar nicht empfunden ist, zeigt etwa die Tatsache, daß P-Nachträge gesetzlicher Art (Ex 12,44.48a) in einen organischen Zusammenhang gestellt werden mit einer Tradition wie Jos 5,2–9, die doch zeitlich und herkunftsmäßig in ganz andere Bereiche als P hineingehört. Und daß hier wie

773. Gilgal, S. 270.

dort die Kinderfrage erscheint, beweist doch nur, daß die Traditionen in der Schule des Dtn paränetisch bearbeitet worden sind.

Die Bedenken, die in den voranstehenden Ausführungen gegenüber Greßmann, Kraus u.a. angemeldet worden sind, gelten nun in besonderem Maße gegenüber dem bisher umfangreichsten und in seinen Konsequenzen am weitesten reichenden Versuch, die Lade als ein Prozessionsheiligtum auszuweisen. Wir meinen die erstmals ausführlich 1961 in dem Aufsatz »Der Brauch der Ladewanderung im alten Israel«[774] vertretene These von Jan Dus, vor der Errichtung des Tempels von Silo habe es einen regelmäßigen Brauch der Ladewanderung gegeben, der bereits an kultische Gegebenheiten im Leben der nomadisierenden Ladebesitzer anknüpfte. Diese These von Dus ist materialiter nicht ganz neu; denn schon Völter[775] und A. Jeremias[776] hatten mit einem etwa 1 Sam 6,7ff. zugrunde liegenden israelitischen Brauch gerechnet, und E. Nielsen[777] möchte annehmen, daß die Benjaminiten (vgl. BII/3b) bei Prozessionen mit ihrem Ladeheiligtum das von ihnen beanspruchte Gebiet umkreisten. Doch in ihrer Grundsätzlichkeit und scheinbar umfassenden Begründung steht die These bei Dus einzigartig da.

Vom sog. Nathanspruch 2 Sam 7,5b–7 ausgehend, behauptet Dus in seinem oben erwähnten Aufsatz, hinter der Aussage, Jahwe sei ›bis auf diesen Tag ... umhergezogen‹ (v6), stehe ein kultischer Tatbestand, »und das heißt in diesem Falle ein Brauch«[778]. Diesen Brauch rekonstruiert Dus aus den verschiedensten Notizen atl Texte[779]: Man hat »am Erntefest des ›siebenten Jahres‹ ... die heilige Lade auf den zu diesem Zweck angefertigten ›neuen Wagen‹ geladen, in diesen zwei Kühe, ›auf die kein Joch gekommen ist‹, eingespannt, im Fall, dass sich die Zugtiere in Bewegung setzen, am Ort ihres Stehenbleibens einen Altar errichtet, die Kühe auf dem Holz des ›neuen Wagens‹ Jahwe geopfert und auf Ort und Stelle die Lade bis zum nächsten Erntefest des ›siebenten Jahres‹ aufgestellt«[780]. Zugrunde liegt diesem Brauch der Glaube, daß der unsichtbar auf dem Ladethron gegenwärtige Jahwe selbst das Gespann an den Ort kutschiere, wo er in den nächsten Jahren bleiben will.

Eine gründliche Auseinandersetzung mit Dus an dieser Stelle würde den Rahmen

774. Vgl. dazu auch den Aufsatz »Der Beitrag des benjaminitischen Heidentums zur Religion Israels« (1963); kürzer: Gebot, S. 42 u.ö., Stierbildheiligtum, S. 270f.

775. Patriarchen, S. 89. 776. S. 432.

777. Reflections, S. 63. Der These von Dus stimmt Lubsczyk, S. 207, zu. Jüngst redet unter Voraussetzung der Amphiktyoniethese auch McKenzie, allerdings ohne nähere Explikationen, von einem »regular circuit« der Lade in der Frühzeit Israels (S. 102). Vgl. die ganz vorsichtige Erwägung Noths über einen gelegentlichen Wechsel des Zentralheiligtums (Geschichte, S. 91)

778. Ladewanderung I, S. 2.

779. Vgl. zu den Einzelheiten Ladewanderung I, S. 3f., dazu auch Beitrag S. 66.

780. Beitrag, S. 61.

unserer Arbeit sprengen, weil neben sachlichen vor allem grundsätzliche methodische Fragen zu erörtern wären. Deshalb müssen einige kurze Bemerkungen hier genügen. Zunächst fällt auf, daß die Grundvoraussetzung, 2 Sam 7,6 setze einen kultischen Brauch voraus, nicht begründet wird. Denn daß das *hithallek* Jahwes deshalb gegen einen Tempelbau auf den Plan geführt werden konnte, weil es ein kultischer Tatbestand ist, ist ebenfalls nur eine Behauptung. Schon hier hebt ein Ton der jeden Zweifel aus dem Felde schlagenden Sicherheit an, über den man sich angesichts der folgenden Ausführungen, die zwar voller Phantasie, aber meist ohne echte exegetische Begründungen sind, nur wundern kann. Die Erwartung, daß die genannte einleitende und grundlegende Voraussetzung durch die Darstellung und Begründung des Brauches nachträglich legitimiert werde, wird arg enttäuscht. Was folgt, ist vielmehr eine Aneinanderreihung derart gekünstelter, bisweilen geredazu abenteuerlicher ›Exegesen‹[781], daß man nur den Eindruck gewinnen kann, daß Dus für seine vorgefaßten Theorien Belege braucht, koste es, was es wolle. Zugestandenermaßen stecken in 1 Sam 6 und 2 Sam 6 eine Menge kultischer Elemente[782], aber beide Kapitel so unkritisch und alle spezifischen Einzelheiten nivellierend zur Rekonstruktion eines regelmäßigen Brauches heranzuziehen, ist auf Grund der thematischen Verschiedenheit[783] und sachlicher Unterschiede[784] nicht zulässig. 2 Sam 6 sperrt sich gegen seine Deutung, wie Dus selbst merkt; aber er hilft sich mit der Annahme von Textveränderungen, die er dem Ladeerzähler zuschreibt, der den Brauch der Ladewanderung angeblich bekämpft[785].

Hinzuweisen ist auch in diesem Zusammenhang noch einmal auf die oben zitierte Kritik Bernhardts an der Herleitung kultischer Bräuche aus ersichtlich einmaligen Begebenheiten. Man hat den Eindruck, daß Dus, ohne ernstlich die Möglichkeiten einer unvoreingenommenen Auslegung der Texte zu bedenken, alles mit einem kultischen ›pattern‹ überzieht, das nicht aus den Texten gewonnen ist und das blind macht für das, was nun wirklich in den Texten steht und was nicht.

Hat die These von einer Ladewanderung derart, wie sie Dus annimmt, nichts für sich, so fallen natürlich auch die Folgerungen dahin, die Dus aus dieser These zieht[786]. Vom atl Text her ebenso unbegründet ist die Behauptung, dieser Brauch gehe auf die Zeit der nomadisierenden Benjaminiten zurück[787]. Viele gute Beobachtungen in der Kennzeichnung Jahwes als Wegegott, Hirte, Kriegsmann, Landeroberer, Gott freier Erwählung u.ä.[788] behalten indes auch dann ihren Wert, wenn man sie aus ihrer Verbindung mit der Lade und aus ihrer spezifisch benjaminitischen Tradition herauslöst.

Neben solchen, die in der Lade ein Prozessionsheiligtum erkennen möchten, rechnen viele damit, daß sie ein Wallfahrtsheiligtum war, wobei natürlich zu

781. Vgl. z.B. die Ausführungen zu Num 20,23–28 (Beitrag, S. 66, 73), die Zeitbestimmung und die Wendung, die Ps 132,8 durch die Hinzufügung des Adjektivs ›neu‹ zu ›*mᵉnûḥā*‹ erhält (Ladewanderung I, S. 3).

782. Vgl. Seeber, S. 14ff.

783. 1 Sam 6 Orakelhandlung (Dus redet selbst im Blick auf v2ff. von »Orakelkühe[n]«, Gefangenschaft, S. 445) – 2 Sam 6 Prozession. Was geschah wohl, wenn die Kühe nicht im nächsten Dorf haltmachten?

784. Vgl. die Art des Transportes und die Kennzeichnung der Zugtiere.

785. Ladewanderung I, S. 7–11.

786. Ladewanderung I, S. 11ff.

787. Beitrag, S. 63f.

788. Beitrag, S. 64ff.

ergänzen ist, daß erstere Funktion letztere nicht auszuschließen braucht. Schon Couard[789], Kraetzschmar[790] und Dibelius[791], später dann vor allem die Vertreter der These, die Lade sei das Zentralheiligtum der Amphiktyonie gewesen[792], führen dafür z.B. 1 Sam 1(–3) an: Weil die Lade im Tempel von Silo steht, finden Wallfahrten dorthin statt.

Nun muß es aber auffallen, daß eine solche Rolle der Lade in dem genannten Text nicht hervorgehoben wird. Hätte man nicht mit einem deutlicheren Hinweis auf die Bedeutung der Lade rechnen dürfen als nur mit der knappen Notiz 1 Sam 3,3, daß sich die Lade im Tempel von Silo befand? Man könnte nun sagen, die durch die Anwesenheit der Lade bewirkte Bedeutung des Heiligtums sei so selbstverständlich, jedenfalls für die Israeliten, daß es in dieser Sache keines besonderen Hinweises mehr bedurfte. Das wird richtig sein, aber dennoch überrascht die Beiläufigkeit der Nachricht von 3,3. c4ff. können uns in dieser Frage sicher kaum weiterhelfen, da hier das ganze Interesse thematisch an der Lade haftet, von ihrer Rolle in Silo aber nichts verlautet.

Schließlich hat Murray Lee Newman[793] der Lade neben ihrer Funktion als Führungs- und Kriegsheiligtum eine zentrale Rolle im dramatischen Kult des Bundeserneuerungsfestes zugeschrieben. Auf diese Rolle weisen nach Newman drei Sachverhalte hin: 1. die Tradition von der Herstellung der Lade am Sinai, 2. die Überlieferung, daß in der Lade die beiden Gesetzestafeln lagen, 3. der Name *'ᵃrôn habbᵉrît*.

Gegen diese These spricht jedoch nachdrücklich, daß alle drei Sachverhalte erst im (Umkreis des) Deuteronomium(s) belegt sind und daß daraus schwerlich Rückschlüsse auf frühere Stadien der Geschichte Israels gezogen werden können[794]. Zudem wird in den ausführlichsten Textzusammenhängen, die man – mit welchem Recht auch immer – als Beleg für die Existenz eines Bundes(erneuerungs)festes anzuführen pflegt (Dtn 27; Jos 24), die Lade nicht erwähnt, was immerhin bei Newmans These überraschen muß.

Damit schließen wir diesen Abschnitt mit dem negativen Urteil ab, daß sich zumindest für die Annahme, die Lade sei ein Prozessionsheiligtum gewesen, für die von uns in den Blick genommene Zeit vor der Überführung der Lade nach Jerusalem keine eindeutigen Textbelege aus dem AT beibringen lassen. Dieser Sachverhalt ist ein wesentliches Argument gegen die Auffassung, die Lade stamme nicht aus der Steppe, sondern aus dem Kulturland.

3. Die Lade als Orakelheiligtum

Die These, die Lade sei ein Orakelheiligtum gewesen, und zwar in dem Sinne, daß sie die heiligen Lose enthielt und vor ihr Orakel eingeholt wurden, ist

789. S. 80 vorsichtig.
790. S. 211. 791. S. 120.
792. So seit Noths Monographie »Das System der zwölf Stämme Israels« (1930).
793. S. 61.
794. Vgl. zur Kritik im einzelnen B II/2a; III/1.5.

geknüpft an den Namen des amerikanischen Gelehrten William R. Arnold, der in seiner Arbeit »Ephod and Ark« (1917) zwar an Vermutungen dieser Art bei Vatke[795] und Holzinger[796] anknüpfen konnte, aber doch als erster auf der ganzen Breite der atl Texte einen Beweis zu erbringen suchte. Daß er damit trotz seiner glänzend geschriebenen und sehr selbstsicheren Ausführungen nur bei relativ wenigen, etwa Pfeiffer[797], May[798], Leslie[799], Muilenburg[800], Hooke[801], ganz vorsichtig Kittel[802] und sehr allgemein G. W. Anderson[803], mit Verweis auf arabische Parallelen schließlich Morgenstern[804], Anklang gefunden hat, mag einmal an dem atl Textbefund liegen, der sich offenbar nicht leicht mit dieser These in Einklang bringen läßt, wird aber in verstärktem Maße und vor allem im deutschen Sprachbereich in der 1921 veröffentlichten, gründlichen und durchschlagenden Entgegnung »Ephod und Lade« begründet sein, die Karl Budde der Arbeit Arnolds gewidmet hat. Beides: Arnolds Begründung und Buddes Entgegnung kurz vor Augen zu führen, soll hier unsere Aufgabe sein.

Die Textstelle, die Arnolds Untersuchungen in Gang bringt, ist 1 Sam 14,18. Gegen die üblicherweise[805] bevorzugte LXX-Lesart ›*'epôd*‹ will Arnold mit dem M-Text ›*'arôn hā'ælohîm*‹ lesen; zwar korrigiert er den M-Text von v18 zweimal nach LXX: in v18b ist כִּי הוּא נֹשֵׂא אֲרוֹן הָאֱלֹהִים בַּיּוֹם הַהוּא לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל zu lesen statt כִּי־הָיָה אֲרוֹן הָאֱלֹהִים בַּיּוֹם הַהוּא וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל[806], meint aber in ›אֲרוֹן הָאֱלֹהִים‹ altes Urgestein durchschimmern zu sehen, das die Verderbnis des M-Textes überstanden habe. Die Funktion der Lade ist hier offensichtlich die eines Orakelgerätes, wie immer man sie des näheren bestimmen mag. Diese Funktion wird nach Arnolds Untersuchungen ebenfalls durch Texte wie Ri 20,27; 2 Sam 6,2; 11,11; 15,24ff.; Jer 3,16[807] bezeugt. Der Name des Gerätes[808] sowie die Texte Gen 50,26 und 2 Kön 12,10 beweisen, daß es sich bei der Lade um einen Behälter handelt, der einen Inhalt voraussetzt. Diesen stellen die heiligen Lose dar. Die Konzeption des Orakelheiligtums umschreibt Arnold folgendermaßen: Die Lade war »a miniature temple, which actually housed the spirit of the

795. S. 320f. 796. Exodus I, S. 123.
797. Images, S. 220, Religion, S. 74, 81.
798. Ark, S. 219, 225. 799. S. 123f.
800. S. 304. 801. S. 145.
802. Religion, S. 44.
803. S. 40 mit Hinweis auf 1 Sam 14,18; die Lade sei vielleicht irgendwie verbunden »with the revelation of His will«.
804. Ark, S. 77ff.
805. Vgl. die bei Arnold, S. 18ff., zahlreich genannten Exegeten; die gängige Begründung siehe etwa bei Robertson Smith, S. 75.
806. S. 16.
807. Vgl. Arnolds Exegesen, S. 34ff.
808. Deutlicher als ›box‹ ist die Bezeichnung ›receptacle‹ (S. 6).

divinity at the moment when the disposition of the sacred lots was being effected – a sort of shrine or refuge within which the numen could work its mysterious spell upon the lots while shielded from the scrutiny of the human eye. And when once a box had been so tenanted, it was naturally sacred for ever after«[809]. Der letzte Satz dieses Zitates lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die andere These, die mit der soeben dargestellten ganz folgerichtig verbunden ist: In Israel hat es nicht nur eine, *die* Lade gegeben, sondern eine Mehrzahl dieser Geräte. Auch diese These sei kurz, über Arnold hinausgehend, in einem Exkurs dargestellt.

Exkurs: Die These von einer Vielzahl von Laden in Israel

Angelpunkt dieser Theorie ist für Arnold wiederum 1 Sam 14,18 in der von ihm angenommenen ursprünglichen Form. Allgemein wird zugunsten der LXX-Lesart ›*'epôd*‹ angeführt, die Lade befände sich in Kirjat-Jearim (1 Sam 7,1f.), könne also nicht bei Saul in Gibeon sein. Aber, so fragt Arnold, *»why may not the ark of 1 Sam. 14,18 be another ark?«*[810]. Dem Nachweis, daß dem so ist, dienen die umfangreichen Untersuchungen Arnolds, der sich mit seiner Auffassung in guter Gesellschaft jüdischer Häretiker seit dem Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. und im Mittelalter weiß[811]. *»The historical ark of Yahwe was not a unique but a manifold object, attaching to every Palestinian sanctuary that possessed a consecrated priesthood; and the theory of a single ark, corresponding to that of a single legitimate sanctuary, is the last surviving Deuteronomistic conceit in the theological science of the present day«.*[812]

Neben 1 Sam 14,18 dienen als Beweisgründe für diese These 1. der Name *'ᵃrôn 'ᵉlohîm*, der in der grammatischen Konstruktion ein indeterminiertes Appellativum darstellt, zu dem es dann die determinierte Form *'ᵃrôn hā'ᵉlohîm* gibt[813], 2. die Textstellen 1 Sam 4,3f.; 2 Sam 6,2; 1 Kön 2,26f., dazu die bereits oben genannten[814]. Keine dieser Stellen ist nach Arnolds Meinung unvereinbar mit der Annahme, es habe mehrere Laden gegeben, ja, einige dieser Texte werden erst im Licht dieser These recht verständlich. Und da Arnold 3. aus dem Text 1 Sam 14,18 noch den Beleg für seine Meinung gewinnt, überall, wo im AT das feste (»solid«) Ephod auftrete, handele es sich um einen nachträglichen schriftgelehrten Ersatz für das ursprüngliche ›*'ᵃrôn*‹[815], gewinnen auch Texte wie Ri 8,27; 17f.; 1 Sam 21,10; 23,6.9; 30,7 Zeugniskraft für Arnolds These, so daß wir Laden u. a. in Ophra, Dan, Bethel, Silo und Nob kennen lernen.

809. S. 133.
810. S. 23.
811. S. 24ff.
812. S. 26f.
813. S. 27–32.
814. Vgl. die Exegesen, S. 34ff.
815. S. 16f.

Arnold ist nicht der erste, der mit der Existenz mehrerer Laden in Israel rechnet, aber er ist doch darin bahnbrechend, daß er diese These durch atl Textbelege auf breiter Basis zu stützen versucht hat. Von der Qualifikation der Lade als eines Behälters für Losorakel her ist zudem die Annahme mehrerer Laden durchaus folgerichtig.

Knapp drei Jahrzehnte zuvor hatte bereits Maurice Vernes in seinem von der Forschung offenbar wenig beachteten[816] Werk »Précis d'histoire juive« (1889) eine Mehrzahl göttlicher Laden in Israel für möglich gehalten[817]. So sei z.B. die Lade, die David nach Jerusalem holte (2 Sam 6), die von Baala-Juda; die Lade von Silo war für immer an die Philister verlorengegangen.

An Begründungen dieser These fehlt es bei Vernes auf der ganzen Linie[818]; zudem beruht die Auffassung augenscheinlich auf der Voraussetzung, die Heimat der Lade(n) sei das kanaanäische Kulturland, wodurch nach unseren Überlegungen in BII Vernes' These belastet wird.

Später (1901) hatte auch Friedrich Schwally auf Grund der Qualifikation der Lade als Kriegsheiligtum und der Erkenntnis, daß sich Israel aus verschiedenen, ehemals selbständigen Gruppen zusammensetzte, die Frage aufgeworfen, ob es nicht einmal mehrere heilige Laden nebeneinander gegeben haben könne[819]. Begründet wurde die These dann noch einmal kurz nach der Arbeit Arnolds, aber unabhängig von ihr, von Hugo Greßmann[820]. Nicht von einer bestimmten Textstelle, sondern von der auf Grund von P im Vergleich mit archäologischem Material aus Ägypten erschlossenen Funktion der Lade her war er folgerichtig dazu gekommen, eine Lade als Prozessionsheiligtum (BIII/4) in jedem größeren Heiligtum Israels vorauszusetzen. Dieser Tatbestand einer Existenz mehrerer Laden spiegelt sich etwa in 1 Sam 14,18[821].

Arnold fand in Knudson[822], Pfeiffer[823], Hylander[824], May[825], Leslie[826],

816. Stellungnahmen sind mir nur bei Poels, S. 187, und Orfali, S. 88, begegnet.

817. S. 256, 482, Anm. 2, 486; siehe auch Hébreux, S. 108f.

818. Daß man die Lade von Silo, falls sie wirklich wieder nach Israel zurückgekommen wäre, sicher in ihr altes Heiligtum zurückgebracht hätte, ist ja keine Begründung der Nichtidentität der Lade von Silo mit der, die David nach Jerusalem holt, da Silo offenbar durch die Philister zerstört worden war (archäologisch läßt sich diese Zerstörung auf ca. 1050 v. Chr. datieren, vgl. Kutsch, Silo, Sp. 35), worauf nicht allein Jer 7,12.14; Ps 78,60, sondern auch das Schweigen der Geschichtsbücher über Silo nach der Philisterschlacht von 1 Sam 4 hinweist, und möglicherweise ganz andere Gründe die Rückkehr der Lade nach Silo verhinderten (vgl. D V/1).

819. S. 15.

820. Lade, S. 29, Anm. 42.

821. Geschichtsschreibung, 2. Aufl., S. 23.

822. S. 105 zurückhaltend.

823. Images, S. 220, Religion, S. 74, 81.

824. S. 289, Anm. 3; aber nicht jedes Heiligtum hatte eine eigne Lade.

825. Ark, S. 218f., 224.

826. S. 123f.

Lods[827] und Hooke[828], Greßmann vor allem in Mowinckel[829], siehe auch Widengren[830], Gefolgschaft, während Kittel[831], unsicher über die Funktion der Lade, der These in allgemeiner Form vorsichtig zuneigt.

Auf eine neue Basis hat in jüngerer Zeit Klaus Koch[832] diese These zu stellen versucht. Er nennt drei Argumente: 1. liegt eins der für die Beschreibung der Stiftshütte von Pg verwendeten und aus einem anderen als dem Jerusalemer Tempel-Heiligtum übernommenen ›Formulare‹, die Koch in größerer Anzahl aus Pg herausschält, auch Ex 25,10ff. vor (CV/8); 2. gibt es auch in anderen Religionen des Alten Orient mehrere Laden; 3. gibt es im AT unterschiedliche Vorstellungen von der Lade: bei D und P ist die Lade ein Behälter für Gesetzestafeln, die Lade in Jerusalem aber wird als Thron aufgefaßt und steht damit in der Tradition von Silo.

Überblicken wir diese Argumente, so haben wir zu dem letzten von Koch genannten bereits oben (BIII/5) alles Wesentliche gesagt; ohne Beweiskraft ist das zweite Argument. Da aber das erste und wesentliche erst in dem größeren Rahmen der Arbeit Kochs in CV/8 geprüft werden kann, müssen wir eine Auseinandersetzung mit ihm und damit eine Beurteilung der Gesamtthese vorerst noch zurückstellen. Was weiterhin Greßmann betrifft, so haben wir ebenfalls schon oben (BIII/4.5) auf sein methodisch fragwürdiges Vorgehen hingewiesen, das auch seine hier zur Diskussion stehende These schwer belastet.

Unbeschadet dessen, daß sich die Funktion der Lade, zumindest in vorjerusalemischer Zeit, als die eines Prozessionsheiligtums kaum wahrscheinlich machen läßt und so die These von einer Vielzahl von Laden in Israel zusätzlich in Frage gestellt wird, muß man doch ernstlich fragen, ob »sich David nach der Eroberung Jerusalems so sehr um die eine Lade bemüht (hätte), wenn es sich um einen überall gebräuchlichen Artikel handelte«[833]. Offenbar war die Bedeutung der Lade, obwohl dieses Heiligtum für längere Zeit abseits in Kirjat-Jearim stand, so groß, daß David im Verfolg seiner politischen und religiösen Pläne keine Mühe scheute, sie in die neue Hauptstadt zu überführen. Nicht ein unbedeutendes, längst vergessenes, geschweige denn durch ein neues Exemplar ersetztes[834] Heiligtum konnte diese Lade sein, sondern nur ein solches, an dem wesentliche Teile einer schon gefestigten, einmaligen Tradition Israels hafteten[835].

Arnolds Argumenten gegenüber hat schließlich schon Budde in seiner ein-

827. S. 428; jedes Heiligtum, zu dem nach atl Überlieferung *die* Lade hinwanderte, hatte in Wirklichkeit seine eigne Lade.

828. S. 145.

829. Décalogue, S. 67, Jahwäkultus, S. 258–260.

830. S. 237, ausdrücklich gegen die biblische Tradition.

831. Religion, S. 44.

832. Priesterschrift, S. 16f., ohne nähere Begründung auch Tod, S. 111.

833. Klamroth, S. 17.

834. So ganz abwegig Mowinckel, Psalmenstudien, S. 113, Anm. 1, Jahwäkultus, S. 260.

835. So richtig Noth, Jerusalem, S. 184f., vgl. auch System, S. 96 und Klamroth, S. 17. Aus diesem Grund ist auch Hylanders These, die Lade von 2 Sam 6 sei ein Beutestück aus dem philisteischen Heiligtum von Gath (S. 278f., 284), völlig unwahrscheinlich.

gangs genannten Arbeit schwerwiegende Bedenken erhoben. Was zunächst die mit so vielen Gewichten belegte Stelle 1 Sam 14,18 angeht, so hat Budde mit Nachdruck herausgestellt, daß sie auf Grund der überhaupt in 1/2 Sam zu beklagenden und eben durch Arnolds eigne in v18 vorgenommene Verbesserungen bezeugten großen Textverderbnis die Last der Beweise nicht zu tragen vermag. Sollte in dem so verderbten Vers ausgerechnet ›*'ᵃrôn hā'ᵉlohîm*‹ unbeschädigt geblieben sein? LXX ist vielmehr auch hier gegenüber dem M-Text zu bevorzugen; dies unterstreicht auch die nach v18 gebildete Glosse v3, wo Ahija als *nośe' 'epôd* gekennzeichnet wird. Gegen Arnolds Exegese von 1 Kön 2,26[836] wendet Budde ein, es sei ungerechtfertigt, beide Ereignisse: die Not Davids und das Ladetragen des Abjathar, im Zusammenhang derselben Situation zu sehen. Das Argument, der Name *'ᵃrôn 'ᵉlohîm,* d.h. ›heilige Lade, Gotteslade‹, setze eine Mehrzahl dieser Geräte voraus, erweist sich ebenfalls für den Beweis Arnolds als untauglich. Dies zeigt Budde einmal[837] dadurch, daß die den Ladebezeichnungen analogen Benennungen *'îr hā 'ᵉlohîm* (Ps 87,3), *'îr 'ᵉlohîm* (Ps 46,5) und *'îr jhwh* (Jes 60,14) alle die eine Stadt Jerusalem meinen[838], sodann dadurch[839], daß die neben 1 Sam 3,3 einzige Form *'ᵃron 'ᵉlohîm* (1 Sam 4,11) durch den Context eindeutig als in sich determinierter Ersatz für *'ᵃrôn jhwh / hā'ᵉlohîm* erwiesen wird, was ja sogar Arnold zugibt[840]. Allerdings wird man hier doch wohl vorsichtig sein müssen insofern, als in 1 Sam 1–3 keine anderen Ladebezeichnungen ›*'ᵃrôn 'ᵉlohîm*‹ als in sich determinierte Form stützen können.

Aber immerhin, die Hauptträger der Konstruktion Arnolds sind durch Buddes Entgegnungen so stark ins Wanken gebracht, daß auch die restlichen Stützen keine entscheidende Hilfe mehr bieten können. Dies macht Budde noch an Hand der Exegese von 2 Sam 6,2; Jer 3,16f. und (siehe unten) Ri 20,27 deutlich, ohne daß wir in diesem Zusammenhang die Erwiderungen im einzelnen aufzuführen brauchen.

Ist mithin 1 Sam 14,18 als Beweisgrund hinfällig[841] und sind infolgedessen auch die anderen beigebrachten Texte ohne Wert, so muß die These, es habe in Israel eine größere Anzahl von Laden gegeben, als unbegründet abgewiesen werden[842]. Damit beenden wir den Exkurs und

836. Hier müsse an ein und dieselbe Situation gedacht werden; darum kämen nicht die Ereignisse von 2 Sam 15,24ff. in Frage, sondern nur die von 1 Sam 22,20ff.; 23,6.9; 30,7, wo Abjathar die heiligen Lose, d.h. die Lade, trug. Diese Lade mußte aber eine andere sein als die, welche in Kirjath-Jearim stand.

837. Ephod, S. 14.

838. Im Blick auf das von Arnold, S. 27ff., angeführte Analogon *'îš 'ᵉlohîm* hebt Budde hervor, daß dafür die Form *'îš jhwh* im AT fehlt.

839. Ephod, S. 14–16. 840. S. 36.

841. Die auf diesen Text gestützte These, anstelle des festen Ephod habe ursprünglich immer eine Erwähnung der Lade gestanden, erweist sich damit auch als unbegründet.

842. So neben Budde, Klamroth und Noth auch, allerdings ohne besondere Begründungen,

kehren zurück zu der Frage des Abschnittes BIV/3, ob die Lade als ein Orakelheiligtum im Sinne Arnolds verstanden werden kann.

Sehen wir auch von dem sehr schwierigen und textlich korrupten Abschnitt 2Sam15,24ff. ab, so spricht eine Stelle wie 1Sam4,3f. entschieden gegen Arnold. Denn nach v3 ist doch klar, daß man von der Lade keine Orakelsprüche erwartet, sondern die hilfreiche Gegenwart Jahwes selbst. »Handelnde, nicht redende Person ist die Lade unserer Geschichte«, sagt Budde[843] pointiert. Und wenn die Lade nur ein Orakelbehälter – und zudem nur einer von vielen! – wäre, hätte man ihren Verlust dann so zu beklagen brauchen (1Sam4,12ff.)? Die durch Num10,35f.; 1Sam4–6 und 2Sam6,6f. bezeugte numinose Macht der Lade übersteigt die Funktion dieses Gerätes als eines bloßen, wenn auch durch den Gebrauch geheiligten Werkzeuges der Orakelerteilung.

Schließlich verdient Ri20,27f. ein paar Bemerkungen. Von dieser Stelle her haben auch andere, allerdings nicht in dem spezifischen Sinne Arnolds, wonach die Lade der Behälter für die heiligen Lose gewesen sei, die Lade als eine Orakelstätte in der Weise verstehen wollen, daß man dort einen Orakelbescheid einholte[844]. An sich ist es natürlich möglich, daß vor der Lade die Lose geworfen wurden, bot sich doch die Lade von ihrem Wesen her dafür geradezu an; nur fehlt es uns für diese Annahme an Belegen aus dem AT. Denn einmal kann man nicht die häufig vorkommende Wendung ›*lipnê jhwh*‹ generell mit ›*lipnê hā'ārôn*‹ gleichsetzen (DV/1), sodann ist Ri20,27b–28aα, wie fast allgemein anerkannt ist, literarisch als Glosse anzusehen, die überhaupt im Context an einer falschen Stelle steht[845]; denn schon in v18 und v23 wird erzählt, daß die Israeliten in Bethel ›den Herrn befragten‹, d.h. ein Orakel einholten, ohne daß die Lade hier erwähnt wird. Warum bringt der Interpolator diesen Hinweis erst in v27? Liegt es nicht näher, daß die Glosse hinter v26 zu stehen hat und so erklärt und entschuldigt, daß die Israeliten in Bethel Brand- und Heilsopfer darbringen? Es läge dann ein ähnlicher Fall einer nachträglichen Entschuldigung vor wie in 1Kön3,4/2Chr1,3–6 (vgl. CII/f.).

Wie dem auch sei, Ri20,27f. besagt in keiner Weise etwas über eine spezifische Orakelfunktion der Lade, wie sie Arnold annimmt, da dieser Text bestenfalls im Licht der anderen von Arnold herangezogenen Stellen leuchten könnte, falls diese die These rechtfertigen würden. Da sie das aber nicht können, muß es bei dem schon formulierten Urteil bleiben: Im Blick auf die uns zur Verfügung stehenden atl Texte spricht – vorbehaltlich der noch zu untersuchenden Grundthese Kochs – nichts für die Existenz mehrerer Laden in Israel und läßt sich die Funktion auch der einen, die von Silo nach Jerusalem kam, als eines Orakel-

Pedersen, S. 686; Brinker, S. 51; Schrade, S. 291; Meyer, Geschichte, S. 231, Anm. 1; Schreiner, S. 25.

843. Ephod, S. 17.

844. So z.B. Lods, S. 428; Hylander, S. 289 (Orakelsitz); de Vaux, Arche, S. 63; siehe auch A. Jeremias, S. 430, 432 auf Grund von Ex33,7–11; 34,33–35 im Horizont der Vorstellungen von P. Aber diese Texte vermögen keinen Beleg für die (Funktion der) Lade zu liefern, da die Lade schwerlich im Zelt vorausgesetzt werden kann (vgl. Teil D).

845. So schon de Wette, Chronik, S. 233f.; Baudissin, Geschichte, S. 187; Budde, Richter, S. 136, Ephod, S. 27f. A. B. Ehrlich, III, S. 155 stellt den offenkundigen Sachverhalt auf den Kopf, wenn er meint, weil der Passus den Context störe, könne er kein späterer, berechneter Einschub sein. Es handelt sich nach Ehrlichs Meinung hier vielmehr um einen Text, der aus einer anderen Stelle der Erzählung irgendwie (!) hierher verschlagen wurde.

gerätes, das heilige Lose enthielt, nicht wahrscheinlich machen. Die gelegentlich als Ladeinhalt (BIII/2) angeführten Urim und Tummim werden im AT an keiner Stelle mit der Lade in Verbindung gebracht, und für die durch das von Morgenstern beigebrachte religionsgeschichtliche Material eröffnete Möglichkeit fehlt es auch hier wieder an wirklich positiven Anknüpfungspunkten im AT.

V. Zusammenfassung der eigenen Stellungnahmen

»Herkunft, Funktion und Zweck der Lade sind stark umstritten.« Wie richtig dieser lapidare Satz Fohrers[846] die bis heute bestehende Situation der Lade-Forschung kennzeichnet, wird durch die voraufgegangenen Darstellungen zur Genüge deutlich geworden sein. Das Bild, das sich uns bei allen notwendigen, durch das uns zur Beantwortung zahlreicher Einzelfragen zur Verfügung stehende, sehr unzureichende atl Textmaterial bedingten Vorbehalten als das wahrscheinlichste erwiesen hat, ist in einigen groben Strichen das folgende:

Die Lade ist ein einfacher Holzkasten, ohne Gold- und Kerubenschmuck. Sie ist von nomadisierenden Gruppen, die sich später im Kulturland zu den mittelpalästinensischen Stämmen konstituierten, aus der Steppe nach Kanaan mitgebracht worden. Genauer läßt sich die Herkunft schwerlich bestimmen, da sich mögliche Verbindungen mit Ägypten, wo die ursprünglichen Ladebesitzer bzw. diesen verwandte Gruppen eine Zeitlang lebten, nicht genauer feststellen lassen und auch ein Zusammenhang von Herstellung der Lade und Sinaiereignissen in der vordtn Überlieferung nicht belegt werden kann. Die These von der Herkunft der Lade aus der Steppe wird durch religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial gestützt. Demgegenüber sind die auf Grund der atl Texte und vor allem des archäologischen Materials gewonnenen Argumente für eine Herkunft der Lade aus dem ägyptischen oder kanaanäischen Kulturland von geringerem Gewicht.

Über den Inhalt der Lade ist noch weniger Verläßliches zu sagen. Die Tradition von D und P, in der Lade hätten, vom Sinai an, die beiden Gesetzestafeln gelegen, ist auf Grund textkritischer und sachlicher Überlegungen, speziell der Ablehnung der These, die Lade sei ein leerer Thron oder Thronschemel gewesen, stark in Frage zu stellen. Keinen Anhalt am Text haben die Auffassungen, ein (oder zwei) Gottesbild(er) oder die Gebeine Josephs seien der ursprüngliche Inhalt der Lade gewesen. Hinsichtlich der Wirkung der Lade und des darin bezeugten Verhältnisses der Gottheit zu diesem Heiligtum erscheint die Annahme plausibel, daß ein heiliger Stein, vielleicht auch zwei, u. U. besonders geformt, als Repräsentant(en) der Gottheit in der Lade lag(en).

Kann die Lade von den Vorstellungen der atl Texte her nicht als ein leerer Gottesthron verstanden und auch schwerlich als Thronschemel des (in Silo und Jerusalem) auf den Keruben(statuen) thronend gedachten Jahwe angesehen und soll dennoch bei einer Qualifikation der Lade dem engen Verhältnis von Jahwe und Heiligtum Rechnung getragen werden, so wird man die Lade am besten als wirkmächtiges Symbol, als machthaltiges Unterpfand von Jahwes Gegenwart, als Verkörperung seines eigenen souveränen Willens und seiner Macht verstehen dürfen.

Auch über die Funktion(en) der Lade sind die Auskünfte des AT, zumindest für die Zeit vor der Erbauung des Salomonischen Tempels, spärlich. Eindeutig ist bezeugt, daß die Lade

846. Geschichte, S. 98.

mit in den Krieg genommen wurde. Dies wird durch arabisches Vergleichsmaterial ebenso illustriert wie die allerdings im AT nur schwach bezeugte Funktion der Lade als wegweisendes Wanderheiligtum. Daß die Lade im amphiktyonischen Kult am Heiligtum eine Rolle spielte, deuten einige Texte an. Nicht festigen läßt sich – zumindest im Blick auf die Zeit vor dem Tempelbau in Jerusalem – die These, die Lade sei zu ›regelmäßigen‹ Prozessionen oder Orakelzwecken verwendet worden, sei also ihrem Wesen nach Prozessionsheiligtum oder Behälter für Orakelwerkzeuge gewesen. In dieses negative Urteil einbezogen ist auch die Auffassung, es habe in Israel mehrere Laden gegeben, so daß jedes größere Heiligtum eine besaß.

Wenn es auch nicht überraschen kann, daß im Blick auf die Herkunft der Lade aus der Steppe und ihre Zugehörigkeit zu Gruppen der späteren mittelpalästinensischen Stämme, die vielleicht die Träger der Institution des ›Krieges Jahwes‹ waren, die kriegerische Funktion am nachhaltigsten bezeugt ist, so wird man doch annehmen dürfen, daß auf Grund des Wesens der Lade als Repräsentant der Gegenwart Gottes die diesem Heiligtum eigenen Verwendungsmöglichkeiten sicher auch auf die Friedenszeiten bezogen und also zahlreicher waren, als wir das den Texten heute noch entnehmen können.

TEIL C

Das ›Zelt der Begegnung‹ (אֹהֶל מוֹעֵד)

I. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Nach etlichen Vorgängern hatte Julius Wellhausen definitiv bewiesen, daß die Stiftshütte von Ex 25 ff. (P) keine historische Größe gewesen ist. Hinter dieses Urteil konnte seither die kritische Forschung nicht mehr zurück. Aber dieses Urteil impliziert doch einige Fragen; daß diese nicht nur in der Zeit vor Wellhausen immer wieder auftauchten, sondern auch nach ihm lebendig blieben, zeigt an, daß dieses Urteil in seiner prinzipiellen Richtigkeit doch einseitig ist, insofern es nur die Alternativfrage im Blick hat, ob das Heiligtum von P eine historische Größe oder eine Fiktion sei. Diese Einseitigkeit wird deutlich an dem, was Wellhausen über die beiden Heiligtümer samt ihrem Verhältnis zur Stiftshütte zu sagen hat, an denen seit Beginn der kritischen Forschung der Heiligtumsentwurf von P gemessen worden ist: über den *'ohæl mô'ed* (Ex 33,7 ff.) und den Tempel in Jerusalem. Von den in diesem Zusammenhang geäußerten Auffassungen Wellhausens ist die Arbeit der folgenden Generationen ausgegangen.

Das Urteil, daß die priesterschriftliche Stiftshütte »in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Copie des jerusalemischen Tempels« sei[1], stellt P als einen Entwurf dar, den auf seine mögliche Vorgeschichte, und das heißt: auf die in ihm aufgenommenen Traditionen hin zu untersuchen, relativ fruchtlos erscheinen mußte, wohingegen die sich in mehrfachen Erweiterungen und Überarbeitungen vollziehende Nachgeschichte reges Interesse weckte. Bevor wir aber auf die sich hier stellenden Aufgaben eingehen, bedarf Wellhausens Einschätzung des alten *'ohæl mô'ed* unserer Aufmerksamkeit, weil sich daran die Diskussion entzündete, die das ›Zelt‹ zu einem eigenen Thema der Forschung gemacht hat.

Wir lesen bei Wellhausen[2], daß es gewiß an der Existenz eines Zeltes festzuhalten gelte, aber dieses sei ein »einfaches Obdach für die Lade« gewesen, was mit einem Hinweis auf Ex 33,7 ff., wohl unter Voraussetzung der Lücke-These[3], belegt wird. Ohne Frage ist damit die in P aufgenommene Idee eines heiligen Zeltes historisch verwurzelt; aber eine eigenständige Bedeutung

1. Prolegomena, S. 38. 2. Prolegomena, S. 41, Anm. 1. 3. Siehe dazu A III/1a.

kommt diesem Zelt nicht zu, vielmehr geht die Betonung seiner Wichtigkeit ganz auf die Rechnung der späteren Fiktion von P.

Sofern man die Texte der alten Pentateuchüberlieferung unter diesem Aspekt etwas genauer betrachtete, entstand offensichtlich die Frage, ob die Rolle des *'ohæl mô'ed* von Wellhausen richtig erkannt sei oder ob nicht die betreffenden Texte (CII/a) vielmehr von einem Heiligtum reden, das in der Zeit der Wanderung *die* Stätte der göttlichen Offenbarung überhaupt war, ohne daß in einem Zusammenhang mit ihm die Lade erwähnt wird.

Auf dem Boden literar-kritischer Operationen kamen Kraetzschmar[4] mit Meinhold[5] und Baentsch[6] mit Kittel[7] im Gefolge zu der Erkenntnis, daß bereits innerhalb der elohistischen Tradition, nämlich in den jüngeren Schichten E^2, das Zelt über seine – von diesen Forschern als ursprünglich angesehene – Funktion als Obdach der Lade und vielleicht auch Orakelstätte hinaus eine besondere Bedeutung als Stätte der Erscheinungen Jahwes erhalte. Welche Gründe diese Wandlung innerhalb von E auch immer gehabt haben mag[8], jedenfalls wird hier dem Zelt eine größere Eigenständigkeit zuerkannt.

Auf dem bis dahin nur zaghaft beschrittenen Weg ist dann Ernst Sellin einen großen Schritt weitergegangen und in seinem Aufsatz »Das Zelt Jahwes« (1913)[9] auf Grund der Exegese von sechs Stellen: Ex 33,7–11; 2 Sam 7,6; Am 5,26; Hos 9,5 f.; 12,10 und Dtn 33,12, zu dem Ergebnis gelangt, »daß Altisrael sich vollständig bestimmt dessen bewußt gewesen ist, in der Zeit der Wüstenwanderung als alle Stämme verbindendes Heiligtum ein tragbares, wertvoll ausgestattetes Zelt besessen zu haben ...«[10] Manches wird an Sellins Auffassungen zu diskutieren sein: manche Exegesen, die von ihm angenommene Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade, die Rolle des Zeltes im Kulturland[11], aber grundsätzlich ist doch hier das Zelt in seiner eigenständigen und überragenden Bedeutung richtig erkannt. Zwar ist Sellin nicht der erste, der die Selbständigkeit des Zeltes erwiesen hat, aber er hat diese These doch auf breitester Textbasis zu begründen versucht.

Neben der hier angedeuteten Linie, die einerseits von Wellhausens These der Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade ausgeht, andererseits auf eine eigenständigere als die Obdach-Funktion des Zeltes hinweist, verläuft nämlich noch eine andere. Auf ihr wird die Eigenständigkeit des *'ohæl mô'ed* unter der Bedingung seiner Trennung von der Lade herausgestellt. Diese Linie beginnt nach

4. S. 86.
5. Lade, S. 41 f.
6. Ex–Num, S. 220, 274–276, 501.
7. Stiftshütte, S. 39.
8. Kraetzschmar und Baentsch vermuten einen Protest gegen die Rolle der Lade als Verkörperung Jahwes.
9. Vgl. auch seine Einleitung, 2. Aufl., S. 54.
10. Zelt, S. 187.
11. Vgl. dazu S. 180ff. die aus Hos 9,5 f.; 12,10 gefolgerte These von einem Zeltfest im Nordreich Israels.

deutlichen Hinweisen in eben diese Richtung vonseiten Benzingers[12] und Stades[13] mit Bernhard Luther, der in Beiträgen zu E. Meyers »Die Israeliten und ihre Nachbarstämme« (1906)[14] das Zelt als ein dem nomadischen Milieu entstammendes Heiligtum mit eigner Bedeutung, Geschichte und ganz bestimmten Funktionen darstellt. Fortgeführt wird diese Linie dann vor allem durch den Aufsatz »Zelt und Lade« (1917/18) von Richard Hartmann, der einmal bei Luther und Sellin anknüpft, sodann aber auch als erster ausführlich religionsgeschichtliches Material zur Erhellung der Bedeutung des Zeltes anführt. Auf die mit dem Zelt verbundenen theologischen Auffassungen hat in Abgrenzung gegen die Ladevorstellungen zu derselben Zeit dann Julian Morgenstern, »The Tent of Meeting« (1918), nachdrücklich hingewiesen. Schließlich ist die vor allem von R. Hartmann eröffnete religionsgeschichtliche Perspektive zu großer Bedeutung für die Qualifikation (der Lade und) des Zeltes gelangt durch die ethnologischen Untersuchungen von Henri Lammens (1920), dessen Ergebnissen sich u. a. Hoffmann/Greßmann[15], Cross[16], de Vaux[17] und in großer Eindringlichkeit Morgenstern in seinem bereits oben (BII/2d) erwähnten Werk »The Ark, the Ephod, and the ›Tent of Meeting‹« (1945) angeschlossen haben.

Wir brauchen jetzt diese Linie der Forschung nicht über ihren ersten Abschnitt hinaus zu verfolgen, der mit den Namen Benzinger und Stade, Luther, Sellin, R. Hartmann und Morgenstern verbunden ist, weil zum einen die für die Korrektur der Wellhausenschen These wesentlichen Momente bereits angeklungen sind und zum anderen seit R. Hartmann das Thema ›Zelt‹ weitgehend im größeren Rahmen des Themas ›Zelt und Lade‹ behandelt wird, dem wir uns erst im abschließenden Teil D zuwenden wollen. Nur so viel kann schon vorweg gesagt werden, daß gerade von daher, daß man das Verhältnis beider Heiligtümer zueinander untersuchte, die wesentlichen Impulse für ein besseres Verständnis des Zeltheiligtums gewonnen wurden.

Zwar nicht alle Probleme, die sich hier stellen, thematisch aufnehmend, aber doch die gesamte Zelttradition im AT gründlich untersuchend, hat zuletzt Manfred Görg diesem Gegenstand in seiner Dissertation »Das Zelt der Begegnung« (1967) eine umfassende Behandlung gewidmet. Diese umgreift neben der Untersuchung der alten (für Görg: E) und der dynastischen Tradition auch den zweiten Sektor, der sich von Wellhausen her der genaueren Erforschung eröffnet hatte: das Problem der Stiftshütte von P. Denn schon bald nach dem apodiktischen Satz, daß die Stiftshütte nur die Kopie des Jerusalemer Tempels sei, differenzierte sich das Problem: Nicht dies allein war mehr interessant, aus welcher Zeit die schriftliche Fixierung von P stammt, sondern in steigendem Maße das andere, welche Traditionen in diesen Entwurf eingearbeitet worden

12. Tabernacle, Sp. 4874.
13. Theologie, S. 44.
14. S. 134f.
15. S. 90ff.
16. S. 59ff.
17. Lebensordnungen II, S. 116f.

sind und aus welcher Epoche der Kultgeschichte Israels diese stammen. Denn immer stärker setzte sich die Einsicht durch, daß die ganze kultische Ordnung von P materialiter keine Neuschöpfung der exilischen Priester sein könne, sondern daß hier auf lange existierende, gewiß teils schon glorifizierte Einrichtungen und Bräuche zurückgegriffen sein müsse.

Dieser Frage nach der Geschichte der in P aufgenommenen Traditionen versuchte man auf unterschiedlichen Wegen nachzugehen. Gerhard von Rad unternahm es, die Vorgeschichte von Pg auf dem Wege literar-kritischer Analyse zu erhellen. In seiner Arbeit »Die Priesterschrift im Hexateuch« (1934) will er zwei Grundschriften in Pg nachweisen, die sich hinsichtlich ihrer Sprache und Kultauffassung voneinander unterscheiden. Allerdings führt dieser Versuch in der uns interessierenden Frage kaum weiter, da 1. der gesamte Abschnitt über die Anweisung zum Bau der Stiftshütte, Ex 25,11–27,19, P^B zugeschrieben[18] und 2. über das zeitliche Verhältnis der beiden Stränge P^A und P^B zueinander keine nähere Auskunft[19] gegeben wird.

Speziell im Blick auf den Stiftshütte-Abschnitt von P hat dann Kurt Galling in den entsprechenden Teilen des Exodus-Kommentars von G. Beer (1939)[20] den Ansatz von Rads weitergeführt. Er unterscheidet in Ex 26 die traditionsgeschichtlich ältere, weil an Ex 33,7ff. anknüpfende, nur ein Zelt kennende und so den Urbestand innerhalb Ex 26 darstellende Überlieferung P^A (Ex 26,7–14) und die sich am Tempel von Jerusalem orientierende Schicht P^B (Ex 26,1–6. 15–29). Beide, P^A und P^B, gehören eng zusammen und sind wohl schon früh ineinandergefügt worden[21]. Offenbar muß aber bei dieser Annahme mit Textverlusten in P^A gerechnet werden, da in der jetzigen Fassung nur mehr von einem Zeltdach über dem Brettertempel gesprochen werden kann. U.a. diese Annahme eines Textverlustes hat nun aber das Unternehmen Gallings in der Folgezeit ziemlich wirkungslos sein lassen[22], wenn auch die beiden in Pg sachlich-traditionsgeschichtlich vereinten Grundelemente Zelt und Tempel deutlicher gesehen und so das Konzept von Pg als eine seltsame complexio oppositorum besser verstanden werden konnte.

Einleuchtender und erfolgversprechender sind die neusten Versuche, auf dem Wege vorwiegend formkritischer Untersuchungen ältere, von Pg übernommene und bearbeitete ›Vorlagen‹ (Formulare) herauszuarbeiten, für die dann der ursprüngliche Haftpunkt gesucht werden muß. Nachdem Rolf Rendtorff auf diese Weise bereits die Gesetze in der Priesterschrift untersucht

18. S. 59, 215; P^B zeichnet sich gegenüber P^A durch die in jeder Hinsicht subtileren und präziseren Aussagen aus (S. 163).

19. S. 164.

20. S. 128ff.

21. S. 134–136.

22. In neuerer Zeit haben sich u.a. Kuschke, S. 87f.; Hempel, Sp. 1953; Koch, Priesterschrift, S. 15f.; de Vaux, Arche, S. 57, Anm. 4 und Noth, Exodus, S. 172 gegen solche Operationen innerhalb von Pg ausgesprochen.

hatte, hat Klaus Koch, »Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16« (1959), die Tragfähigkeit dieser neuen Arbeitshypothese auch an den Traditionen über den Bau der Stiftshütte erwiesen, wobei er zu der Annahme einer außerjerusalemischen Herkunft u.a. des Formulars über das Zelt (Ex 26,7–15. 25 f.29–37) gelangte. Görg möchte von der gleichen, allerdings stärker als bei Koch literar-kritisch gefestigten Basis aus Einflüsse der in Gibeon haftenden Zeltüberlieferung auf das von ihm in Ex 26 herausgearbeitete ›Quasi-Ritual‹ feststellen, ohne dabei Jerusalem als Heimat der Vorlagen abzulehnen. Im wesentlichen ohne eine solche kritische Analyse des Textbestandes von P haben andere Forscher, teils stärker archäologisch orientiert, nach Modellen gesucht, die hinter der ausführlichen Schilderung der Stiftshütte von P stehen könnten. Nach einem recht verwegenen Gedanken von D. Nielsen (1904), der ein altarabisches Heiligtum auf dem Sinai als Urbild der Stiftshütte annahm, haben Cross (1947) und in seinem Gefolge u.a. Davies, Newman, Clements, Rabe und Bright in P einen Reflex des Davidszeltes (2 Sam 6,17) entdecken wollen, während Haran (1962) an das Heiligtum von Silo als Modell für P denkt. Fretheim (1968) möchte allgemeiner in P Traditionen des *'ohæl mô'ed*, des Siloheiligtums und des Davidszeltes sehen, Brinker (1946) nimmt an, Ex 25 ff. stelle die Beschreibung des Heiligtums von Gibeon dar. Sogar die Möglichkeit einer Herkunft der Stiftshütte aus dem vorisraelitischen Jerusalem wurde auf Grund bestimmter Texte aus den atl Psalmen und aus Ugarit erwogen (Herbert 1963).

Einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung der Vorgeschichte der P-Konzeption haben weiter die mit dem Namen G. von Rad eng verbundenen überlieferungsgeschichtlichen Forschungen gebracht. Sie erweisen die P-Konstruktion als ein in sich nicht ausgeglichenes Produkt erstarrter und geheiligter kultischer Traditionen[23], die auf ihre Einzelelemente und Motive zurückzuverfolgen besonders auch im Blick auf die in P vorliegenden Vorstellungen von Jahwes Gegenwart im Heiligtum lohnend ist. Viele der in von Rads grundlegender Studie »Zelt und Lade« (1931) erzielten Ergebnisse hatte auf der Ebene der JE-Tradition bereits Morgenstern (1918) vorweggenommen.

Wir können hier unseren kurzen Abriß der Forschungsgeschichte beenden, sollte er doch nur zu einer ersten Orientierung dienen, während alle Einzelheiten unter den jeweiligen Sachthemen der Forschung im folgenden detaillierter dargestellt werden müssen. Entsprechend den von der kritischen Forschung geschaffenen Voraussetzungen, die zu einer eigenständigen Behandlung des Themas ›Zelt‹ führten, wenden wir uns zunächst den einzelnen Texten zu, die außerhalb von P im Pentateuch von einem Zeltheiligtum zu berichten wissen, um so die Basis freizulegen, auf der sich die Arbeit der Forschung entfalten konnte und auf die wir unsere weitere Darstellung ebenso wie unsere eigenen Stellungnahmen gründen können.

23. So Priesterschrift, S. 182.

II. Die alte Zelttradition im Pentateuch und die Nachrichten über ein heiliges Zelt in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments

(a) In der vordtn Tradition des Pentateuch gibt es mindestens drei Stellen, wo von einem heiligen Zelt, dem *'ohæl mô'ed,* die Rede ist, wenn auch unterschiedlich akzentuiert: So ist das Zelt in Ex33,7–11 stärker der Gegenstand der Erzählung, während es in Num 11,16f.24-30[24] und 12,4f.10 der Schauplatz für das Erzählte ist. Die Zuordnung dieser Texte zu einer der alten Pentateuchquellen ist im einzelnen kontrovers[25], wenn auch daran, daß es sich um eine bis in die Wüstenzeit Israels zurückreichende Tradition handelt, kein Zweifel besteht. Gelegentlich durchgeführte Quellenscheidungen vor allem in Ex33,7–11[26] ha-

24. Dabei handelt es sich in v26–29 um einen Nachtrag, auch wenn hier überlieferungsgeschichtlich altes Material vorliegen sollte; vgl. zur Begründung Noth, ÜPent, S. 206, Numeri, S. 80. Ähnlich früher schon Greßmann, Mose, S. 179f.; Möhlenbrink, Josua, S. 37; Simpson, S. 226; jüngst im Gefolge von Noth auch Schmid, S. 67, Anm. 52. Zu Unrecht leugnet Vink, Priestly Code, S. 136, daß v24b–30 irgendwelches altes Material enthalte.

25. Sehen wir von der ganz unbegründeten Zuordnung zu P durch Auerbach, Moses, S. 160, ab, so wird die Zelttradition meist zu E gerechnet: Holzinger, Einleitung, S. 174 und Tabellen für ältere Arbeiten; Steuernagel, Bundesschluß, S. 327, 343 (E^2), Deuteronomium, S. 162; Meinhold, Lade, S. 40ff. (E^2); Kennedy, Tabernacle, S. 654; Benzinger, Tabernacle, Sp. 4873; Gray, S. 109 u.ö.; Baentsch, Ex–Num, S. 275, 501 (E^2, da jünger als Num 10,35f.–E^1–); König, Religion, S. 199; Sellin, Einleitung, 2. Aufl., S. 38; Eißfeldt, Synopse, S. 39, 54 und Tabellen, Sinaibund, S. 137, Komposition, S. 11, 31 u.ö.; von Rad, Priesterschrift, S. 184; Rost, Vorstufen, S. 35f.; Brinker, S. 76; Simpson, S. 215, 226, 229; Muilenburg, S. 304; Haran, Nature, S. 52; Beyerlin, S. 29f. u.ö.; Auzou, Servitude, S. 384; Davies, Tabernacle, S. 498, 502; Clements, S. 35, Anm. 3; Maier, Ladeheiligtum, S. 17; Rowley, Worship, S. 51; Görg, S. 138ff.; Schmid, S. 67, 79, 85. Als wesentliche Gründe für diese Quellenzuordnung gelten: 1. die Distanzierung des Zeltes vom Lager, wodurch der Abstand zwischen Gott und Mensch betont werden soll; 2. die besondere Hervorhebung des Mose als Freund Jahwes und Mittler; 3. das Interesse am Phänomen des Prophetischen.

Für die Zuordnung der Zelttradition zu J haben sich ausgesprochen: Morgenstern, Theophanies I, S. 163–165, 171, Tent, S. 132, Document, S. 119 mit nicht überzeugenden Argumenten; Kuschke, S. 82 u.ö.; Kraus, Gottesdienst I, S. 152, 159, Gottesdienst II, S. 30 u.ö.; Noth, Exodus, S. 210, doch siehe dazu unsre Anm. C/31; Seebaß, Erzvater, S. 101, Anm. 63; gegen E auch Löhr, Hexateuchproblem, Sp. 7. Für diese Quellenzuordnung sprechen 1. der in der gesamten alten Zelttradition durchgängig gebrauchte Gottesname Jahwe, 2. die Rede vom *järad* Jahwes in dem Sinn, daß Jahwe aus seiner Höhe herabfährt. Diese Vorstellung findet sich nur in J (Gen 11,5.7; Ex 3,8; 19,11.18.20; 34,5), vgl. dazu Gen 28,12 (E).

Von einer Zugehörigkeit der Zelttradition allgemein zu JE reden u.a. Baudissin, Einleitung, S. 98; Stein, S. 86f., 91, allerdings mit vielen Ungereimtheiten; de Vaux, Arche, S. 56; Scharbert, Sp. 1075; bisweilen – im Wechsel mit der Zuordnung speziell zu E – auch S. R. Driver, Exodus, S. 428, vgl. S. 359f.

26. Holzinger, Exodus I, S. 109, Exodus II, S. 152, Anm. a; Westphal, Wohnstätten,

ben nicht nur nicht zu einem einigermaßen befriedigenden Ergebnis geführt, sondern sind an sich unnötig, da v8.10 kaum etwas für eine zentrale Lage des Zeltes, die immer wieder als Argument für eine solche Scheidung angeführt worden ist, beweisen, konnte das Zelt doch durchaus an erhöhter Stelle etwas abseits vom Lager aufgestellt sein, so daß man es von allen Punkten des Lagers aus sehen konnte[27]. Ebenso problematisch ist die etwa von Morgenstern[28] und Hertzberg[29] ins Auge gefaßte Doppelung der Quellen auf Grund unterschiedlicher Vorstellungen von der Gegenwart Jahwes[30].

Daß die genannten Texte sachlich aufs engste zusammengehören, ist auf Grund mehrerer eindeutiger sprachlicher und sachlicher Indizien unbestreitbar (siehe unten). Man wird vielleicht mit der These, die zuletzt Noth[31] vertreten hat, übereinstimmen dürfen, daß in den Zelttexten eine Sonderüberlieferung vorliegt, die später in eine der alten Pentateuchquellenschriften aufgenommen wurde.

Meist wird zu dieser Tradition auch der Text Dtn 31,14f. hinzugerechnet. Aber diese Zuordnung ist nicht unbestritten. Während Haran[32] und de Vaux[33] ohne nähere Begründung die Stelle zu D rechnen, hat Noth[34] hier einen dtr Zusatz angenommen, da v14f. in einem Context von sukzessive angewachsenem dtr Material stehe und sich in dem zu v14f. gehörenden v23 dtr Aus-

S. 25f.; Greßmann, Mose, S. 240, Anm. 3; Kittel, Geschichte I, S. 317, Anm. 1; Simpson, S. 215f.

Ähnlich auch Lehming, S. 112f., der einen Grundbestand (v7a – ohne die Benennungsnotiz –.8–11abα) von sekundären Elementen (v7a ab *weqārā' lô* .7b.11bβ) scheidet. Allerdings ist der Traditionsprozeß wahrscheinlicher umgekehrt zu denken: Zunächst war das Zelt jedem *mebaqqeš jhwh* zugänglich, erst später wurde die Rolle des Mose besonders betont, vgl. dazu unten Görg.

27. Siehe dazu zuletzt Maier, Ladeheiligtum, S. 17, Anm. 114.

28. Ark, S. 156f., Anm. 290.

29. Mizpa, S. 171 und Anm. 5.

30. Vgl. dazu C IV/4a und D II.

31. Exodus, S. 210, Numeri, S. 75; ähnlich offenbar Rudolph, Elohist, S. 55, 159; Stein, S. 89 (nur im Blick auf Ex33,7–11: eine fragmentarische Tradition, die erst spät in den Context eingefügt wurde und deshalb ganz zusammenhanglos dort steht); Schneider, S. 93.

Über eine solche Sondertradition, die Quelle K (›Keniter-Dokument‹), hatte früher schon Morgenstern, vor allem in seiner Untersuchung »The Oldest Document of the Pentateuch« (1927) gehandelt; zustimmend Soloweitschik, S. 153. Dieses Dokument K ist nach seiner Einarbeitung in J durch J^2 heute nur noch fragmentarisch erhalten, sein Kern steckt in Ex33,1a.12a.14.18–23 und Teilen von 34,6ff. sowie Num10,29–33a (S. 8ff., 41ff.). Ex33,7–11 steht K nahe. Wichtig wäre für uns zu wissen, ob auch die zur jetzigen Zelttradition gehörenden Texte aus Num11f. mit K verwandt sind; denn mit Ex33,7ff. gehören sie ja eng zusammen.

32. Tent, S. 12=Nature, S. 52.

33. Lebensordnungen II, S. 123.

34. ÜPent, S. 35, Anm. 126, 193, Anm. 496, 264, Anm. 639; gefolgt von Lehming, S. 118.

drucksweise finde. Schwerer wiegt noch der Einwand von Morgenstern[35] und Görg[36], daß Terminologie[37] und Vorstellungsgehalt[38] nicht ganz mit den übrigen Zelttexten übereinstimmen. Wir betrachten deshalb Dtn 31,14f. als einen der alten Zelttradition später nachgebildeten Text.

Umstritten ist auch die Zuordnung von Ex 34,34f. zu der *'ohæl mô'ed*-Tradition von JE. Gegen die im allgemeinen angenommene Zuordnung dieses Abschnittes (zusammen mit v29–33) zu P erheben sich folgende Bedenken: In v34f. fehlen alle typischen sprachlichen Merkmale von P. Diese (שְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת v29, כָּל־הַנְּשִׂאִים בָּעֵדָה v31, dazu die Erwähnung Aarons) lassen sich auch in v29–33 leicht aus einem älteren Grundbestand ausscheiden. Geht es zudem in v34f. offensichtlich nicht um ein einmaliges Gespräch des Mose mit Jahwe, sondern um einen Brauch, so fehlt es dafür in der bisherigen Darstellung von P an der Voraussetzung; denn von einem Raum, in den Mose hineingeht, um mit Jahwe zu sprechen, war noch nicht die Rede. Vielmehr erinnert die Verwendung der Termini *bô'* und *jāṣā'* an die Zeltüberlieferung von JE. Es könnte also gut möglich sein, daß v34f. das alte Zeltheiligtum voraussetzt, in dem Mose *pānîm 'æl-pānîm* mit Jahwe redete. Vielleicht geht sogar der ganze Abschnitt Ex 34,29–35 auf eine alte Quelle zurück, die dann von P überarbeitet worden ist (Greßmann, Morgenstern, Noth)[39].

Der Name des Heiligtums ist *'ohæl mô'ed*. Seine Bedeutung erschließt sich wohl am besten, wenn man *mô'ed* von der Wurzel *jā'ad* ableitet. Diese bedeutet im Nifal in der vorpriesterschriftlichen Überlieferung (Jos 11,5; 1 Kön 8,5; Am 3,3; Ps 48,5) ›sich (auf Grund einer Verabredung bzw. aus einem bestimmten Anlaß) einfinden, sich ... treffen‹. Der modus des Zufälligen ist hier offenbar ausgeschlossen. Von daher ist dann ›*mô'ed*‹ mit ›Treffen, Begegnung, Zusammenkunft‹ (siehe 1 Sam 20,35) zu übersetzen. An einigen Stellen der vorexilischen Literatur (Gen 18,14; 21,2; Ex 9,5; 1 Sam 13,8.11) bezeichnet *mô'ed* die festgesetzte Zeit, besonders (Jes 1,14; Hos 2,13) das Fest, die Festzeit und Festversammlung. In Verbindung mit einem Substantiv findet sich *mô'ed* in den Bezeichnungen *jôm mô'ed* (Hos 9,5;

35. Theophanies I, S. 160f., 162 und Anm. 2.

36. S. 148–151. Sehr skeptisch im Blick auf altes Material in v14f. Vink, Priestly Code, S. 136; siehe auch die Unsicherheiten bei Stein, S. 86, 88, 91.

37. *nir'ā* statt *jārad*.

38. Ort der Erscheinung unklar.

39. Solche, die v34f. einer vorpriesterschriftlichen Tradition zurechnen, sind Klostermann, Pentateuch, S. 81f., 495; Greßmann, Mose, S. 246f., Anm. 7 mit erwägenswerten Glättungen; Eißfeldt, Synopse, S. 57; Morgenstern, Moses, S. 1–12, Document, S. 25, 30, 46 u.ö., sachlich unhaltbar dagegen seine These, Ex 34,34f. habe vielleicht ursprünglich hinter Ex 33,8 gestanden, da Ex 33,9f. eine spätere Interpolation sei (Ark, S. 157, Anm. 290, vgl. dazu C IV/4a); A. Jeremias, S. 430, 432 (Ex 33,7ff. und 34,33ff. versprengte, aber eng zusammengehörige Fragmente); Noth, ÜPent, S. 33, Anm. 118, Exodus, S. 220; Stroete, S. 235 (J-Parallele zur Zelttradition von E in Ex 33,7–11).

im Plural Hos 12,10), *'et mô'ed* (2 Sam 24,15), *qirjat mô'ed* (Jes 33,20) und schließlich *har mô'ed* (Jes 14,13). Dies führt uns dazu, ›*'ohæl mô'ed*‹ zu übersetzen mit ›Zelt der Begegnung, – der Zusammenkunft, – der Verabredung‹, nämlich Jahwes mit dem *m^ebaqqeš* bzw. Mose. Ein politischer oder amphiktyonischer Aspekt des Zeltes kann dem Namen nicht entnommen werden[40]. In der Weise dieser Übersetzung wird der Name auch sachlich durch die Funktion des Zeltes interpretiert. Von den erwähnten Parallelbildungen des Namens her ist die These von Klostermann[41] und Morgenstern[42] unhaltbar, *mô'ed* sei, weil indeterminiert, ein Eigenname[43] und so ›*'ohæl mô'ed*‹ eine Verbindung wie ›die Stadt Samaria‹. In der Bedeutung zu stark eingeschränkt erscheint der Name bei Volz[44], der hier das ›Festzelt‹, in dem schon in vormosaischer Zeit und dann während des israelitischen Herbstfestes die Gottheit erscheint und unter den Festgenossen wohnt, sehen möchte. In Anlehnung an Jes 14,13 haben schließlich nach dem Vorbild von Hommel[45] etliche[46] den *'ohæl mô'ed* als irdische Nachbildung des Himmelsberges, des *har mô'ed,* und so als Versammlungsplatz der Götter zu gemeinsamer Beratung verstehen wollen. Diese mythologische Deutung des Namens setzt eine Beeinflussung der mit dem *'ohæl mô'ed* verbundenen Vorstellungen durch die orientalischen Kulturlandreligionen voraus (Babel: Hommel, A. Jeremias u.a.; Ugarit: jüngst Görg); aber das ist, sofern man mehr als eine Namensanalogie darin sieht, unwahrscheinlich, da Wesen und folglich auch Name des Zeltes gewiß dem Glauben der Nomaden entspringen und so keine Notwendigkeit besteht, kanaanäisches Vorstellungsgut im Hintergrund anzunehmen. Ob andererseits vorisraelitische, polytheistische Elemente in dem Namen mitschwingen (etwa: der *'ohæl mô'ed* als Treffpunkt numinoser Mächte), muß offen bleiben; immerhin wäre das bei einer Herkunft des Zeltes aus vorjahwistischer Zeit denkbar.

Es fällt nun auf, daß der volle Name *'ohæl mô'ed* jeweils nur zu Beginn, im Eingangsvers eines Zeltabschnittes gebraucht wird, während sonst nur vom *'ohæl* die Rede ist. Dies wird eine verkürzende Redeweise sein, die für literarkritische[47] oder gar überlieferungsgeschichtliche Operationen derart, wie sie Sigo Lehming durchgeführt hat, keine Berechtigung gibt[48]. Seine »Erwägun-

40. Gegen Cross, S. 65; Lignée, S. 20; Bright, Geschichte, S. 150.

41. Pentateuch, S. 80.

42. Ark, S. 146f., 157, Anm. 290.

43. Nur selten kommt eine Determination vor, siehe 2 Sam 20,5.

44. Altertümer, S. 8.

45. S. 170, Anm. 1.

46. Benzinger, Archäologie, 2. Aufl., S. 312; Greßmann, Heiligtümer, Sp. 2045, Mose, S. 246, 450f., Anfänge, S. 96; A. Jeremias, S. 427; Beer, Exodus, S. 158; Möhlenbrink, Josua, S. 34, Anm. 1; Cross, S. 65; Barrois, S. 433; Görg, S. 169f.

47. So bisweilen die Vertreter der traditionellen Pentateuchquellenscheidung, etwa Simpson, S. 215, 226f., 229, der *'ohæl mô'ed* als Bezeichnung von J, *'ohæl* als solche von E ansieht.

48. Vgl. so schon Möhlenbrink, Josua, S. 33: auf die Unterschiedlichkeit der Terminologie sei »kein allzu großer Wert zu legen«.

gen zur Zelttradition« (1965) können, zumindest in ihrem ersten Teil, nur als methodisch und sachlich vollständig verfehlt angesehen werden. Ausgehend von der Bemerkung Hertzbergs[49], das in 2 Sam 6,17 erwähnte Zelt sei nicht das alte Wüstenheiligtum, sondern ein ad hoc errichtetes Zelt, macht Lehming den Versuch, die Texte, die das Heiligtum nur als *'ohæl*, nicht aber als *'ohæl mô'ed* bezeichnen, als eine Sondertradition zu verstehen und den traditionsgeschichtlichen Schnittpunkt zwischen dieser Tradition und der der *'ohæl mô'ed*-Texte zu bestimmen, auf den die ›Identifikationsformel‹ in Ex 33,7[50] hinweist. In einer, im einzelnen hier nicht darzustellenden, äußerst willkürlichen, die Ergebnisse der Pentateuchquellenscheidung völlig außer acht lassenden[51] Weise werden folgende Texte zu einer angeblich ursprünglich zusammengehörigen, erst durch die Einarbeitung in den vorliegenden Traditionsbestand des Pentateuch zerschlagenen Tradition zusammengestellt[52]: Ex 33,3b.4; 26,7–14.36f.; 36, 14–19.37f.; 33,7a (bis מִן־הַמַּחֲנֶה).8–11ab α; Num 9,17. Diese Tradition hatte ihren ursprünglichen Ort zwischen Ex 33,1 und Num 10,33a.34, die den J-Context darstellen[53], sie ist also selbst ein u. U. sekundäres Stück von J.

Sachlich wird der *'ohæl* in einer äußerst künstlichen, häufig unzutreffenden Differenzierung[54], die nur auf die durch nichts begründete Scheidung der in der ganzen alten Zelttradition zusammengehörenden Bezeichnungen *'ohæl* und *'ohæl mô'ed* zurückzuführen ist, bestimmt als der Ort, der durch das Erscheinen der Wolke und die Führung des Volkes durch dieselbe seine Würde bekommt. Aber diese Bestimmung wird ja weder dem *'ohæl* noch der Wolke gerecht; denn die Wolke, die mit dem Zelt in Verbindung steht, ist in der alten Zelttradition nie die Führerin des Volkes, und die dem *'ohæl mô'ed* beigelegte Charakteristik als Ort des Erscheinens Jahwes, als »Ort, an dem die Entscheidungen fielen«[55], trifft doch nach Ex 33,8ff. gerade für den *'ohæl* zu. Überall macht sich bei Lehming die Mißachtung der Quellenscheidung bemerkbar. Entsprechend darum auch die Behauptung, das Konzept des *'ohæl mô'ed* sei eine Weiterbildung der durch den *'ohæl*-Kreis begründeten Vorstellungen, wie sie in Ex 33,9 selbst angelegt seien: Es ist wichtig, »daß sich offenbar im Zusammenhang der אֹהֶל-Wolke-Verbindung[56] der Gedanke an ein Reden der Wolke mit Mose nahe-

49. Samuel, S. 229.

50. Schon diese Kennzeichnung ist kaum berechtigt, sofern sie mehr meint als das, was bei jeder (Neu-)Benennung eines Gegenstandes vorliegt.

51. Vgl. das berechtigte Urteil Vinks: »This part of his investigation is entirely unconvincing, though. It overrides all considerations of Pentateuchal analysis, its impression being that of an arbitrary link-up« (Priestly Code, S. 138).

52. Lehming, S. 110–118. 53. S. 121.

54. Vgl. z.B. die Rolle der Wolke von Ex 33,9 und das Zitat S. 115: »Nicht Jahwe wird bei dem Volke sein, sondern die Wolkensäule über dem אֹהֶל«.

55. S. 122.

56. Daß es sich hier um eine Verbindung zweier ursprünglich verschiedener Traditions-

legte, daß aber andererseits dieses Reden der Wolke mit Mose keineswegs die ursprüngliche Funktion der Wolke ist ... Eben weil diese Identifikation (scil. v7) an dieser Stelle, die so betont vom Reden der Wolke mit Mose spricht, einmal vorgenommen worden war, konnte der אֹהֶל מוֹעֵד in den folgenden Pentateuchbearbeitungen zu so überragender Bedeutung kommen. Der Kern dieser ganzen Entwicklung ist bereits im Grundtext von Ex. 33,7–11 angelegt«[57]. Der ursprünglich selbständige *'ohæl mô'ed*-Kreis bedient sich der *'ohæl*-Texte als Material und überträgt seine eigene Bedeutung auf den Gesamtkomplex *'ohæl – 'ohæl mô'ed*. Welche historischen Ereignisse nach Lehmings Meinung zu dieser Identifikation führten, wird uns in DV/3 noch beschäftigen.

Wie bereits betont, sprechen mehrere Indizien für einen sachlichen Zusammenhang der Zelttexte. Daß diese nicht jeweils alle in jedem Text zu finden sind, besagt wenig bei dem schmalen Textbestand; es spricht aber nichts dagegen, aus den Einzelelementen eine für alle Texte zutreffende Typologie des Zeltes zu erstellen, durch die Wesen und Zweck dieser Heiligtums klar definiert werden.

Das Zelt wird von Mose außerhalb des Lagers errichtet[58]. Diese besondere Lage מִחוּץ לַמַּחֲנֶה wird in Ex 33,7 zweimal betont und noch einmal in demselben Vers durch הַרְחֵק מִן־הַמַּחֲנֶה unterstrichen. Die Trennung von Zelt und Lager wird auch durch den stereotypen Gebrauch des Verbs *jāṣā'* für das Gehen zum Zelt (Ex 33,7f.; Num 11,24.26; 12,4) angezeigt, dem die Wendungen וְשָׁב אֶל־הַמַּחֲנֶה (Ex 33,11) und וַיֵּאָסֵף מֹשֶׁה אֶל־הַמַּחֲנֶה (Num 11,30) korrespondieren.

Wie der Name des Zeltes besagt, wohnt Jahwe nicht im Zelt, sondern kommt nur gelegentlich von seiner (himmlischen) Wohnung dorthin, um dann – wie wohl nach Num 12,(9–)10 für alle Stellen zu ergänzen ist – nach seiner Unterredung wieder zu verschwinden. Die mit dem Zelt verbundene Gottesvorstellung ist die vom kommenden, sich herablassenden, nicht die vom inmitten seines Volkes wohnenden Gott. Diese Vorstellung drückt sich aus im Gebrauch des Verbs *jārad* für das Kommen Jahwes (Ex 33,9; Num 11,17.25; 12,5): Jahwe steigt herab. Dieser Abstieg geschieht auf dem Vehikel der Wolke(nsäule) ([*'ammûd*] *hæ'ānān*), die wohl zugleich auch die Funktion der Verhüllung der Gottheit hat. Die Wolke bleibt während der Unterredung am Eingang des

kreise handelt, die »allem Anschein nach erstmalig« (S. 115) miteinander verbunden worden sind, ist eine willkürliche Annahme, da die Wolke der *'ohæl mô'ed*-Tradition gegenüber der als Führerin des Volkes fungierenden Wolke eine durchaus eigne Rolle spielt. Ebenfalls ist es nur auf Grund der verfehlten Differenzierungen Lehmings möglich zu behaupten, daß der *'ohæl mô'ed* mit der Wolke nicht verbunden erscheine (S. 115, Anm. 20).

57. S. 123, vgl. unsre Anm. C/26.

58. Die imperfecta in Ex 33,7–11 haben bis auf die Benennungsnotiz in v7a frequentative Bedeutung.

Zeltes stehen; daß dort auch das Gespräch stattfindet, zu dem sich Jahwe eingefunden hat, ist nach Num 11,16f.24f.; Num 12,5 ziemlich wahrscheinlich.

Über die Funktion des Zeltes wird klare Auskunft gegeben. Der *'ohæl mô'ed* ist der Ort, wo Jahwe seinen Willen kundtut in Wort und Tat, ja, er ist offenbar der einzige Ort dafür ›im‹ Lager Israels. In besonderer Weise steht das Zelt mit Mose in Verbindung, mit seiner Aufgabe (Ex 33), seiner Besonderheit und seinem Geschick (Num 11f., auch Dtn 31). Hier ereignen sich (die) entscheidende(n) Dinge im Leben des Volkes. Daneben ist ebenso klar zu erschließen, daß das Zelt keine gottesdienstliche Funktion in der Hinsicht hat, daß es Versammlungsplatz des Volkes oder Opferstätte wäre. Wichtig für das Thema dieser Arbeit ist aber vor allem, daß auch nicht andeutungsweise irgendein Gerät im Zelt, also auch nicht die Lade, erwähnt wird. Das Zelt erhält seine Bedeutung und Heiligkeit ausschließlich durch seine Funktion als Begegnungsort Jahwes mit Mose, nicht aber durch einen Gegenstand, den es beherbergt. Die Frage nach der Herkunft des Zeltes, genauer: nach der spezielleren Herkunft innerhalb des für ein Zelt allein möglichen Bereiches des Nomadenlebens, stellen wir aus sachlichen Gründen noch zurück; deutlich ist, daß diese Frage nur von Ex 33,7 her beantwortet werden kann.

Eine andere Frage indes ist schon hier kurz zu behandeln, weil sie in engem Zusammenhang steht mit dem in jüngster Zeit anvisierten Problem einer hinter Ex 33,7–11 durchscheinenden Vorform der Tradition. Diese Frage betrifft die Erwähnung Josuas. Außer Ex 17,8ff. wird Josua in den alten Pentateuchquellen nur noch Ex 24,13; 32,17; 33,11 und Num 11,28 erwähnt. Erscheint er an der erstgenannten Stelle als Kriegsheld, so an den vier anderen als *m^e šāret* des Mose. Dieser Terminus entstammt der Kultsprache und bezeichnet den Diener am Heiligtum, den Kultdiener[59]. Seine Funktion bleibt an allen vier Stellen sehr blaß. In Ex 24,12–15a (32,17 ist sachlich davon abhängig) hat man den Eindruck, daß die Erwähnung des Josua eingeschoben ist; Num 11,26–29 war bereits oben als ein Zusatz aufgefaßt worden. Die Tendenz ist jeweils deutlich: Josua soll sachlich immer stärker an Mose herangerückt werden. Dieser überlieferungsgeschichtliche Befund macht es wahrscheinlich, daß Josua der Zelttradition ursprünglich fremd war[60].

Diese Feststellung steht zusammen mit auffälligen Beobachtungen am Text von Ex 33,7–11 in Verbindung mit der Frage, ob sich vielleicht hinter dem

59. Möhlenbrink, Josua, S. 21. Morgenstern kennzeichnet den *m^e šāret* als »the personal attendant of the master ..., but also at the same time the apprentice, learning through constant and close association the technique of the master's profession, whether it was that of the prophet, priest, or interpreter of the oracle« (Amos, S. 190, Anm. 200).

60. Vgl. dazu Holzinger, Einleitung, S. 210; Hölscher, Profeten, S. 113f., Anm. 2; Löhr, Hexateuchproblem, Sp. 9f.; Möhlenbrink, Josua, S. 28, 35, 39ff.; Noth, ÜPent, S. 192; Lehming, S. 113; Seebaß, Erzvater, S. 74, Anm. 96; siehe auch Schmid, S. 63.

jetzigen Textbestand eine Vorform der Überlieferung finden lasse. Im Unterschied zur Quellenscheidung alten Stils fragt man seit Beyerlin[61] traditionsgeschichtlich nach einer Vorlage, die dann nach Maßgabe bestimmter theologischer Grundgedanken vom Verfasser des vorliegenden Bestandes bearbeitet worden ist. Beyerlin und in seinem Gefolge Maier[62] und Stroete[63] hatten aber noch keine genaue Scheidung von Tradition und Redaktion, d. h. Vorlage und Bearbeitung, durchgeführt. Dieser Aufgabe hat sich erst Manfred Görg[64] angenommen. Dafür, daß seine sehr vorsichtig postulierte Vorform »bereits irgendwie literarisch«[65] fixiert war, scheint mir aber höchstens das zweimalige *qûm* in v8.10 zu sprechen[66], das seinerseits vielleicht auf die sachliche Spannung hinzuweisen vermag, die durch die besondere Betonung des Mose entsteht. Dadurch wird die Aussage, daß jeder *m^ebaqqeš jhwh* Zugang zum Zelt hatte, stark in den Hintergrund gedrängt, wodurch viele Fragen im Blick auf dieses Geschehen bleiben. Gewiß kann man sich eine Vorform der Tradition in manchen Stücken so vorstellen wie Görg; ein Fragezeichen ist jedoch hinter dem von ihm unter (10) Gesagten anzubringen: Wenn Mose erst durch die Bearbeitung der Vorform in den Text hineingekommen ist, dann muß das, falls unsere Überlegungen zur Rolle des Josua zutreffend sind, eben bei Josua erst recht der Fall sein. Offen bleibt indes die andere Möglichkeit, daß ein ursprünglich mit dem Zelt verbundener Hüter – mit Orakelfunktionen für jeden *m^ebaqqeš jhwh* – in seinem Amt durch Josua ersetzt wurde (vgl. CIV/3).

Noch fraglicher ist aber das von Görg unter (2) Gesagte, das deshalb überrascht, weil zuvor[67] deutlich und mit zwei gewichtigen Argumenten gesagt worden war, daß sich im heutigen Text – und wir dürfen ergänzen: in der gesamten alten Zelttradition – kein überzeugender Hinweis auf die Lade findet. Die Lade in der Vorform einfach vorauszusetzen, kann nicht als überzeugend angesehen werden, zumal auch die von Beyerlin, auf den sich Görg stützt, beigebrachten Gründe[68] für ein solches Urteil nicht ausreichen. An dieser Stelle werden wir in Teil D wieder anknüpfen müssen, wenn wir in extenso die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Zelt und Lade zu untersuchen haben.

Neben den genannten Pentateuchtexten gibt es nun noch in den Geschichtsbüchern des AT einige kurze Notizen, die den *'ohæl mô'ed* erwähnen. Ihre Beurteilung ist für die Kenntnis der Geschichte der alten Zeltinstitution (vgl. D/V) entscheidend wichtig:

61. S. 130 u.ö.

62. Ladeheiligtum, S. 17f.

63. S. 227.

64. S. 164–167; siehe auch Lehming oben, Anm. C/26.

65. S. 164.

66. Daß das *qûm* vor *hištaḥ^awû* nur die Vorbereitung zur Handlung ausdrücke (so A. B. Ehrlich I, S. 403), sagt der Text nicht und ist auch nicht mit Gen 23,7 zu belegen.

67. S. 157.

68. Vgl. das im Zusammenhang mit der Lücke-These kritisch Gesagte (B II/2a) und unsre Stellungnahme D IV.

(b) *Jos 18,1: 19,51:* Beide Stellen gehen wahrscheinlich auf eine spätere, im Geist von P betriebene Bearbeitung des dtr Josuabuches zurück bzw. gehören, der Hexateuchquellenhypothese zufolge, zu P. Dafür sprechen die typisch priesterschriftlichen Formeln כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל (18,1) und רָאשֵׁי הָאָבוֹת (19,51), dazu die Erwähnung des Priesters Eleasar (19,51, vgl. Num 20,28 P) und die Tatsache, daß Silo sonst nicht mit dem *'ohæl mô'ed*, sondern nur mit der Lade in Verbindung gebracht wird; die Lade aber steht in Silo in einem Tempel[69].

(c) *1 Sam 2,22b:* Auch hier handelt es sich, wie von der Mehrzahl der Exegeten[70] angenommen wird, um eine spätere Interpolation. Daß der Satz in LXX^B fehlt, ist allerdings noch kein zwingendes Argument, da ja die Stelle wegen ihrer inhaltlichen Anstößigkeit später hätte gestrichen werden können[71]. Entscheidend für das negative Urteil ist vielmehr, daß 1. von dem *'ohæl mô'ed* im Context der Samuelbücher sonst nicht mehr gesprochen wird; die Existenz des *bajit/hêkāl* von Silo schließt vielmehr die des *'ohæl mô'ed* an gleicher Stätte aus; daß 2. die Vergehen, deren die Söhne Elis angeklagt werden (2,12ff.), ganz anderer Natur sind und zudem die Sünde, von der v22b spricht, sicher in der Aufzählung nicht hätte fehlen dürfen; daß 3. v22b bis in die sprachliche Formulierung hinein Ex 38,8 gleicht, so daß der Schluß berechtigt erscheint, v22b sei eine an P orientierte Glosse.

Dieses Urteil ist nicht unbestritten geblieben. Riggenbach z.B. bezeichnete diese Qualifikation von v22b als »bare Willkür«[72]. Vor allem, aber nicht nur ältere Forscher[73] haben des näheren eingewandt, wie sonst ein festes Gebäude

69. Wellhausen, Hexateuch, S. 132; Steuernagel, Josua, S. 277; Simpson, S. 313, 315; Hölscher, Geschichtsschreibung, S. 348; Noth, Josua, S. 10f., 108, 123; Rudolph, Chronik, S. 133; Haran, Shiloh, S. 20; Kutsch, Zelt, Sp. 1893; Maier, Ladeheiligtum, S. 1f.; Castelot, S. 712 (*'ohæl mô'ed* eine Art von »poetic archaism«); Fretheim, Document, S. 314, Anm. 4; siehe zuletzt auch Fohrer, Geschichtte S. 91.

70. Vgl. mit im ganzen gleichlautender Begründung u.a. Graf, S. 57, Anm. 1; Wellhausen, Text, S. 46, Hexateuch, S. 238; Seinecke, S. 265; Reuß, S. 136; Kuenen, Einleitung, S. 181, 191, Anm. 6; Klostermann, Sam–Kön, S. 7; Baudissin, Geschichte, S. 205; Nowack, Archäologie II, S. 69, Samuel, S. 13; Thenius-Löhr, S. 17; Kennedy, Ark, S. 149, Anm., Tabernacle, S. 654; H. P. Smith, S. 20; Budde, Samuel, S. 21; S. R. Driver, Exodus, S. 428; Caspari, Samuel, S. 58; Klamroth, S. 23; Morgenstern, Ark, S. 82, Anm. 125; Noth, ÜPent, S. 264f., Anm. 639; Caird, S. 888; Hertzberg, Samuel, S. 25; Newman, S. 65 und Anm. 49; Kutsch, Zelt, Sp. 1893; Maier, Ladeheiligtum, S. 2.

71. So u.a. D. Moore, S. 140: »The translators of the Greek version may have felt the same reluctance to publish to the heathen world the whole disgraceful truth regarding these priests of the Lord«; N. Peters, S. 103; J. Weiß, S. LVIII; Ketter, Samuel, S. 25; Power, S. 224.

72. Stiftshütte II, S. 722.

73. Movers, S. 287f.; Winer II, S. 533; Knobel, S. 255; Leyrer, S. 93; Scholz, S. 148; Dillmann, Ex–Lev, S. 271; Riehm, Stiftshütte, S. 1566; Riggenbach, Stiftshütte II, S. 722f.;

auch *'ohæl* genannt werden könne (Ps 15,1; 61,5; 27,4–6; 78,60), so könne auch ein Zelt (Jos 6,24; 2 Sam 12,20) *bajit* heißen. Es sei daher nicht unbedingt nötig, bei *bajit/hêkāl* an ein festes Bauwerk zu denken. Der atl Befund widerlegt aber diesen Einwand eindeutig:

1. Bis auf die beiden Ausnahmen Ps 11,4 und 29,9, wo mit *hêkāl* Jahwes himmlischer Palast bezeichnet wird, meint dieser Terminus im ganzen AT ein festgemauertes Gebäude: den königlichen Palast oder den Tempel bzw. dessen Heiliges. Gelegentlich wird synonym mit *hêkāl* bzw. parallel dazu der Terminus *bajit* gebraucht (2 Kön 24,13; Jer 7,10f. u.ö.; Ez 8,16; Ps 5,8; 65,5; Neh 6,10f.). In einem solchen Fall wird der Terminus *bajit* eindeutig durch ›*hêkāl*‹ interpretiert, was immer *bajit* auch sonst meinen mag. Dies gilt auch im Blick auf die Bezeichnungen des Heiligtums von Silo als *hêkāl* (1 Sam 1,9; 3,3) und *bajit* (1 Sam 1,7.24; 3,15; vgl. auch Ri 18,31).

2. Jos 6,24 kann kein Hinweis darauf sein, daß mit dem *bêt jhwh* der *'ohæl mô'ed* gemeint ist, da dieser *'ohæl mô'ed* im Bestand der Lokalsagen Jos 2 ff. gar nicht vorkommt, im Pentateuch nie *bêt jhwh* genannt wird und auch bei P in Jos 18,1; 19,51 nicht diesen Namen trägt. Es wird sich in 6,24 um eine Bearbeitung des Textes mit ätiologischer Abzweckung handeln.

3. Wegen des Befundes unter (1) kann auch 2 Sam 12,20 kein Argument dafür sein, daß mit ›*bajit/hêkāl*‹ in 1 Sam 1–3 der *'ohæl mô'ed* gemeint sei. Das Davidszelt, an das hier vielleicht gedacht werden könnte, heißt sonst nie *bêt jhwh*; wir werden wohl auch hier mit einer späteren Bearbeitung des Textes zu rechnen haben, es sei denn, man dürfte hier an die königliche Kapelle des Palastes denken.

4. Die eingangs erwähnten Psalmenstellen besagen, daß in der Poesie der Tempel *(hêkāl)* von Jerusalem (bzw. Silo) gelegentlich als *'ohæl* bezeichnet wird, jedoch nicht umgekehrt, daß in Prosa der *'ohæl (mô'ed)* auch *bajit/hêkāl* heißen konnte. Es muß also dabei bleiben: Der *bajit/hêkāl* in Silo ist eindeutig als ein festgemauertes Bauwerk anzusehen; in dem Context von 1 Sam 1–3 erweist sich somit 2,22b literarisch als eine im Geist von P verfaßte Glosse[74].

Es bleibt die Frage, ob man der Glosse dennoch einen historischen Gehalt zuschreiben darf. Eine Reihe von Forschern[75] meint, der *'ohæl mô'ed* in Silo könne keine Erfindung des P-Redaktors sein; denn es sei auffallend, daß sich neben der dominierenden Tempeltradition eine so disparate Überlieferung

D. Moore, S. 140; Poels, S. 138; J. Weiß, S. LVIII; Woudstra, S. 136ff.; in der Sache ähnlich Davies, Tabernacle, S. 502, 505, der ohne Diskussion über die *hêkāl/bajit*-Terminologie in 1 Sam 1–3 das Heiligtum von Silo für identisch mit dem Wüstenheiligtum hält, welch letzteres nur etwas befestigt wurde.

74. Auch gegen Haran, Nature, S. 64, der ja später (1962 in dem Aufsatz »Shiloh and Jerusalem«) überhaupt die Bezeichnungen des Siloheiligtums als *bajit* bzw. *hêkāl* für anachronistisch erklärt hat, siehe unten C V/3.

75. Staerk, S. 30f., Anm. 2: trotz des auffälligen Befundes, daß die Lade in Silo in einem Tempel stand und sonst in der Richterzeit nicht vom *'ohæl mô'ed* gesprochen wird, könne 1 Sam 2,22 möglicherweise geschichtlich zuverlässig sein; in jüngerer Zeit u.a. Kraus, Gottesdienst I, S. 35f., Gottesdienst II, S. 206f.; Eißfeldt, Religion, S. 234, Sage. S. 135 (wegen 2 Sam 7,6; siehe dazu D V/4); siehe auch Brouwer, S. 120; Beyerlin, S. 137; Cornfeld/Botterweck II, Sp. 1381, dazu D V/2.

halten konnte. Der *'ohæl mô'ed* müsse als ein altes Relikt von Silo verstanden werden. Vielleicht stand er eine Zeitlang dort, bevor der Tempel an seine Stelle trat[76] –weil der *'ohæl mô'ed* verlorengegangen oder verschlissen war[77]? Darf man annehmen, daß er (als Behelfsbau [so Cornfeld/Botterweck] oder Reliquie [so Staerk]) bei (neben oder gegenüber [Brouwer]) dem Heiligtum von Silo stand[78], oder wurde er vom festen Tempelbau umschlossen[79]? J. Weiß[80] nimmt an, das Zeltheiligtum sei in Silo von einer Mauer oder von Bauten, in denen sich die Priesterwohnungen befanden oder die als Vorratskammern bzw. als Aufbewahrungsort für die gottesdienstlichen Geräte dienten, umgeben gewesen; dieser ganze Gebäudekomplex habe *hêkāl* geheißen. Die Mischna versucht auch hier die sachlich differierenden Nachrichten zu harmonisieren: In (dem Heiligtum von) Silo war »kein Balken-Dach, sondern nur unten ein steinerner Bau und oben darüber Teppiche«[81], die, wie Cohn[82] kommentiert, die Teppiche der Stiftshütte waren, weshalb in Ps 78,60 das Heiligtum von Silo auch *'ohæl* bzw. *miškān* genannt werde.

Der literar-kritische Befund ist eindeutig: Nur die an P anknüpfende Tradition weiß etwas von dem *'ohæl mô'ed* in Silo. Hinsichtlich der Historizität dieses *'ohæl mô'ed* verdient aber P, wie bereits in Teil A ausführlich begründet wurde, keinen Glauben. Daß das auch im Blick auf die Geschichte dieses P-Heiligtums kaum anders sein kann, zeigt spätestens 1 Kön 8,4, wo wir ebenfalls eine P nahestehende Interpolation vor uns haben (CII/e), in der die historische Unsinnigkeit für sich selbst spricht. Deutlich wird daraus aber die Tendenz, die mit den verschiedenen Interpolationen im Geiste von P verfolgt wird: Es soll eine Kontinuität zwischen dem Wüstenheiligtum und dem Salomonischen Tempel, der das Zelt als (einzig legitime) Kultstätte ablöst, hergestellt werden. Wie wenig dabei historische Probleme eine Rolle spielen, zeigt sich u.a. auch darin, daß auf die Frage, was denn mit dem *'ohæl mô'ed* vor/bei/nach der Zerstörung von Silo geschah, keine Antwort gegeben wird.

(d) *2 Sam 6,17:* So wie der Text lautet, ist er nur in dem Sinne zu verstehen,

76. Kennedy, Ark, S. 149, Tabernacle, S. 654; Kittel, Stiftshütte, S. 42, siehe auch Geschichte II, S. 66; Šanda, Moses, S. 296; Kalt, Reallexikon II, Sp. 1038, Archäologie, S. 89; Cross, S. 56; Kraus, Gottesdienst I, S. 35; Segal, Pentateuch, S. 44.

77. Mit solchen Verschleißerscheinungen hatte schon, »wenn wir nicht ein Wunder annehmen wollen«, Movers (S. 291, Anm. w) gerechnet. Vgl. ähnlich Kortleitner, S. 95.

78. Zu Cornfeld/Botterweck, Staerk und Brouwer siehe unsre Anm. C/75.

79. So Graf, S. 57f.; später Leimbach, S. 21; Power, S. 224; Rehm, S. 9; Goslinga, S. 130; Dus, Beitrag, S. 78, Anm. 15; Eißfeldt, Religion, S. 234f., Sage, S. 135.

80. S. LVIII im Gefolge von Mühlau, S. 1476, und Poels, S. 127ff.

81. Sebachim XIV, 6. Auf der Basis dieses Mischnatextes löst auch Kortleitner, S. 95f., das Problem.

82. S. 92.

daß David für die Lade ad hoc ein Zelt[83] aufgeschlagen hat, das nicht mit dem *'ohæl mô'ed* der alten Überlieferung gleichzusetzen ist[84]; denn Name und Funktion sind jeweils andere. Zur Unterscheidung von dem *'ohæl mô'ed* nennen wir das neue Zelt ›Davidszelt‹. Dieses ist offenbar auch gemeint in 1 Kön 1,39; 2,28.30, wo es *hā'ohæl* oder *'ohæl jhwh* heißt[85].

Diese letztgenannte Identifikation, wiewohl im allgemeinen vollzogen, hat doch auch Bestreiter gefunden. Zu ihnen ist schon Otto Thenius[86], sodann Schlatter[87], Poels[88], J. Weiß[89] und Kittel[90] und jüngst vor allem Görg[91] zu rechnen. Aber auch des letzteren mit aller Umsicht und Vorsicht vorgetragene Begründungen müssen angesichts des schmalen Textbestandes, der uns in dieser Sache zur Verfügung steht, sehr hypothetisch bleiben und reichen kaum aus, das intendierte Ergebnis wahrscheinlich zu machen.

Ausgehend von einigen, schon von Thenius und Poels erkannten Unstimmigkeiten in 1 Kön 1,33 ff. (der Ort werde nicht genau bestimmt; das Zelt an dieser ungeschützt außerhalb der Stadtmauer liegenden Stelle sei unwahrscheinlich; der Gichonquelle fehle eine ausdrückliche sakrale Qualifikation; in Verbindung mit diesem Ort werde sonst nie eine sakrale Handlung, geschweige denn eine Königssalbung erwähnt) versucht Görg[92], Davidszelt und Jahwezelt als schwer miteinander vereinbar darzustellen: 1. habe das Davidszelt gegenüber seinem eigentlich wesentlichen Inhalt, der Lade, keine eigenständige Bedeutung gehabt; 2. sei von einem Altar im/beim Davidszelt nicht ausdrücklich die Rede; 3. werde die Praxis der Asylsuche für das Davidszelt nicht bezeugt; 4. sei es fraglich, ob das Davidszelt, wie das Jahwezelt, frei zugänglich war; 5. könne man sich eine Hinrichtung, wie sie 1 Kön 2,28 ff. geschildert wird,

83. Noths These, David habe »die Lade vermutlich im Heiligtum der Stadt aufgestellt« (Geschichte, S. 176), widerspricht der Nachricht 2 Sam 6,17. Ob die Lade immer bis zu ihrer Überführung in den Tempel im Davidszelt blieb, ist nicht zu sagen. Denkt Noth vielleicht an 2 Sam 12,20? Ohne Anhalt an den Texten ist auch Eißfeldts These (Sage, S. 137), das Davidszelt sei die Stätte (der Lade und) des (sie bergenden) Offenbarungszeltes, siehe dazu C II/b.c.e.

84. Gegen Luther, in: Meyer, Israeliten, S. 134f.; Morgenstern, Document, S. 124, Anm. 119; Olmstead, S. 321; Kuschke, S. 89f.; Kraus, Gottesdienst I, S. 70f.; Newman, S. 68, 160, 173; Widengren, S. 254; u.U. auch Davies, Tabernacle, S. 502. Vgl. auch Lehming in D V/3.

85. Graf, S. 53; Klostermann, Samuel, S. 266; Benzinger, Könige, S. 7; Kittel, Könige, S. 11, 71; Kennedy, Tabernacle, S. 654; Hertzberg, Mizpa, S. 168f., Samuel, S. 229; Klamroth, S. 30; Montgomery/Gehman, S. 79; Hempel, Sp. 1953; Kutsch, Zelt, Sp. 1893; de Vaux, Lebensordnungen II, S. 134; Noth, Könige, S. 26; Koch, Zelt, Sp. 137.

86. Könige, S. 8.

87. S. 83, Anm. 1.

88. S. 150ff., 270.

89. S. LII, LX, Anm. 1.

90. Gestalten, S. 147.

91. S. 128ff.

92. S. 128f.

schwer vor der Lade vorstellen; 6. werde die Lade im Jahwezelt nicht erwähnt, habe allem Anschein nach dort auch keinen Platz gehabt. Da aber schwerlich diese beiden Heiligtümer zu derselben Zeit in Jerusalem existiert haben[93], muß für das eine, das nach Lage der Dinge nur das Jahwezelt sein kann, ein anderer Standort gesucht werden. Diesen findet Görg mittels der »sehr leicht möglich(en) und gut denkbar(en)« Konjektur[94] גִּבְעוֹן für גִּחוֹן in 1 Kön 1,33 ff. Gibeon, durch 1 Kön 3 als hervorragendes[95] Heiligtum ausgewiesen, wäre demnach der Ort des Jahwezeltes, in dem sich die an den genannten Stellen aus 1 Kön 1 f. erzählten Ereignisse abspielten[96]. Diese Argumentation vermag aber nicht zu überzeugen, schon weil sich Görg selbst widerspricht. Denn wie etwa verträgt sich mit (1/2) sein wiederholter Hinweis, daß sich der Kultapparat im Blick auf 2 Sam 6,17 f. »unverkennbar« entfaltet habe?[97] Damit soll Hand in Hand auch eine Änderung der Zeltstruktur gegangen sein; ja, Görg zieht sogar in Betracht, daß an diesem Heiligtum die von der Priesterschrift später aufgegriffenen Opferrituale entstanden sein könnten[98]. Daß der Altar im Zusammenhang mit dem Davids- und die Lade im Jahwe-Zelt nicht erwähnt wird, kann bei dem dürftigen Quellenbestand kaum schwerwiegend sein und deshalb nicht als Differenzpunkt für die Annahme zweier Heiligtümer herangezogen werden (2/6). Ähnliches gilt für (3/4). (5) ist durch 1 Kön 2,31–33 als deutlich empfundener Ausnahmefall genügend motiviert. Zudem bietet, wie de Vaux[99] hervorhebt, das Zelt dem Joab kein Asyl, weil er vorsätzlich einen Mord begangen hat. Zu den von Görg in 1 Kön 1,33 ff. festgestellten Unstimmigkeiten wäre zu sagen, daß der Verfasser dieses Stückes sicher für seine Zeitgenossen, nicht aber für spätere ortsunkundige Leser schrieb und daß die Situation so einmalig war – die erste und einzige Königssalbung in Jerusalem vor der Errichtung des Tempels –, daß von daher kein Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Lokalität aufzukommen braucht. Daß uns die sakrale Qualifikation des Ortes nicht mitgeteilt wird, berechtigt nicht zu ihrer Infragestellung;

93. Anders Kittel (siehe unsre Anm. C/90), der beide Zelte gleichzeitig in Jerusalem voraussetzt. Das Jahwezelt habe allmählich an Bedeutung verloren und sei an den Gichon verlegt worden, während das Davidszelt die so verwaiste Stelle auf dem Zion eingenommen habe.

94. S. 132.

95. Nach Poels wurde dort zu jener Zeit noch der offizielle Kult Israels vollzogen, vgl. dazu D V/2.

96. So Thenius, Poels, Schlatter (»Es spricht manches dafür«), J. Weiß, vgl. dazu unsre Anm. C/86–89. Ohne Begründung ist die These von H. Weiß (S. 258, 259, Anm. 1), in 1 Kön 1,33 ff. sei zwar die Lesung *giḥôn* beizubehalten, in 1 Kön 2,28 ff. dagegen sei das Zelt in Gibeon gemeint.

97. S. 85. Woher weiß Görg das? Ist das gegen Hertzbergs Vermutung (Samuel, S. 229), von Anfang an habe ein Altar zum Davidszelt gehört, geäußerte Argument, dies sei »wenig wahrscheinlich, zumal der Text keinen Beleg erbringt« (S. 85, Anm. 81), noch zu halten?

98. S. 135, Anm. 365.

99. Lebensordnungen I, S. 259.

daß eine Quelle, ebenso wie andere auffallende Lokalitäten und Erscheinungen in der Natur, sakral qualifiziert sein konnte, dafür gibt es an sich genügend Parallelen im AT und in der Religionsgeschichte. Schließlich darf man auch 1 Kön 1,39 nicht derart pressen, als ob darin die Anwesenheit des *'ohæl* am Gichon oder sogar dieser Ort als permanenter Standort des Heiligtums vorausgesetzt wäre[100]. Mehr als dies, daß das Salböl aus dem Zelt stammte, ist doch wohl kaum gesagt.

M. E. haben also die Bedenken von Görg nicht das Gewicht, daß man a) eine Identifikation des Davids- mit dem Jahwe-Zelt ablehnen und b) getrennte Standorte: Jerusalem und Gibeon, annehmen müßte. Daß, wie Görg annimmt, die Errichtung eines Zeltes für die Lade eines auswärtigen Impulses bedurfte, ist unschwer einzusehen; aber die Annahme, dieser Impuls sei von Gibeon ausgegangen, ist nicht zu begründen, ja auch unwahrscheinlich, da Gibeon mit der Lade offenbar nie etwas zu tun hatte. David knüpft gewiß an die Tradition an, nach der die Lade in der Zeit ihrer Wüstenwanderung sicher immer eines Zeltes als Obdach bedurfte (vgl. 2 Sam 7,6). Wir halten somit daran fest, daß die in 2 Sam 6,17; 1 Kön 1,39(.50); 2,28–30 genannten Zelte miteinander identisch sind und in Jerusalem stehen.

(e) *1 Kön 8,4:* Auch diese Stelle erweist sich aus mehreren Gründen als nicht zum ursprünglichen Bestand des Kapitels gehörig. Einmal wird das Davidszelt nie *'ohæl mô'ed* genannt, so daß hier sicher nicht an dieses gedacht werden kann[101]. Sodann erinnern der Zusatz וְאֶת־כָּל־כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ sowie die Erwähnung der Leviten an P. Auch sollte man erwarten, daß wenigstens eine Nachricht gegeben würde, wo dieses doch immerhin bedeutende Zelt im Tempel seinen Platz findet; diese Nachricht aber fehlt, wie überhaupt im ganzen Kapitel außer v4 nur von der Lade die Rede ist, nicht aber vom Zelt. Was schließlich die erwähnten heiligen Geräte angeht, so versteht man den Sinn ihrer Erwähnung nicht ganz, da doch nach 1 Kön 7 alles neu hergestellt worden ist. Nirgends zuvor ist in den Geschichtsbüchern des AT der alte *'ohæl mô'ed* im ursprünglichen Textbestand erwähnt worden; sollte er hier so unvermittelt wieder auftauchen? v4 erweist sich somit klar als ein Nachtrag im Geiste von P[102].

100. Gegen de Vaux, Lebensordnungen I, S. 166f. (Zelt mit Lade an der Gichonquelle).

101. Gegen Kuschke, S. 90 u. etliche andere, vgl. unsre Anm. C/84. Nach Klostermann wäre überhaupt kein Zelt mit der Lade in den Tempel gebracht worden; statt des verderbten וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד sei ursprünglich מֵאֵת אֹהֶל דָּוִד zu lesen (Sam–Kön, S. 313).

102. Graf, S. 55f.; Wellhausen, Prolegomena, S. 45, Hexateuch, S. 274; Kuenen, Einleitung, S. 181, 190; Benzinger, Könige, S. 57; Kittel, Könige, S. 71; Kennedy, Tabernacle, S. 654; Curtis-Madsen, S. 337; Noth, ÜStud, S. 189, Könige, S. 177; Hölscher, Geschichtsschreibung, S. 383; Rudolph, Chronik, S. 210; Seeber, S. 40, 42; Auzou, Servitude, S. 386. Keinen Anhalt am Text hat die Vermutung Šandas (Könige, S. 213ff.; vgl. auch von Rad, Theologie, S. 251, Anm. 19), ursprünglich sei vom *'ohæl jhwh* oder von *hā'ohæl* die Rede ge-

(f) *1Chr16,39;21,29;2Chr2,3.6.13:* Diese Texte reden davon, daß in Gibeon אֹהֶל מוֹעֵד הָאֱלֹהִים bzw. מִשְׁכַּן יְהוָה (אֲשֶׁר־עָשָׂה מֹשֶׁה בַמִּדְבָּר) gestanden habe, bevor Salomo dieses Heiligtum nach Jerusalem brachte (2Chr5,5). Von der Kulthöhe bei Gibeon weiß auch 1Kön3,4, aber vom Wüstenzelt erfahren wir da nichts. Schon von daher unterliegt die Meldung der Chronik hinsichtlich ihrer historischen Glaubwürdigkeit starken Bedenken, hat doch der Chronist die Königsbücher als Quelle benutzt[103]. Zudem steht er, was die Stiftshütte anbelangt, in der Tradition von P, und so ist es verständlich, daß er Salomos Opfer an dem Höhlenheiligtum von Gibeon entschuldigen muß. Er kombiniert dazu Ex25ff. und 1Kön3,4ff. unter der Voraussetzung, daß Salomo sein Opfer nur an der einzigen legitimen Kultstätte darbringen konnte. So fehlt auch in 2Chr1 bezeichnenderweise die Mitteilung, die der Chronist in 1Kön3,15 las, daß Salomo nach seiner Rückkehr von Gibeon in Jerusalem vor der Bundeslade Opfer dargebracht hat[104].

Dieser Kritik haben eine Reihe von Forschern widersprochen[105], zuletzt wieder in großer Ausführlichkeit Görg[106], und die Nachricht der Chronik für historisch glaubwürdig gehalten, ja, Gibeon als wichtigen Sitz der Zelttradition angesehen (Sellin, Hertzberg, Görg u.a.). Daß der Chronist hier eine gesonderte Überlieferung aufgegriffen haben könne, sucht Görg in einem weiten Context zu begründen. Neben den Textstellen aus 1/2Chr führt er zwei Hauptargumente an: 1. sei in 1Kön1,33ff. statt *giḥôn* zu lesen *gib'ôn*[107], so daß die auch aus anderen Texten (Jos9,27; 1Kön3,4) als hochberühmt bekannte Höhe von Gibeon durch das Zeltheiligtum sakral besonders qualifiziert wäre.

wesen; *mô'ed* stelle einen späteren Zusatz dar. Sachlich ähnlich offenbar auch Montgomery/Gehman, S. 79: Das Zelt von 1Kön8,4 ist eine Magnifikation des Davidszeltes.

103. Noth, ÜStud, S. 133ff.

104. Vgl. dazu bes. Noth, ÜStud, S. 137, Anm. 6, Könige, S. 50; außerdem: Graf, S. 125; Wellhausen, Prolegomena, S. 42; Kuenen, Einleitung, S. 191, Anm. 6; Nowack, Archäologie II, S. 69; Kennedy, Tabernacle, S. 666; Curtis-Madsen, S. 315f.; Kuschke, S. 89f., Anm. 98, und Newman, S. 67, mit Noth; Kraus, Gottesdienst I, S. 37; Rudolph, Chronik, S. 197; Auzou, Servitude, S. 386; Haran, Shiloh, S. 21; Kutsch, Zelt, Sp. 1893; Clements, S. 42, Anm. 1; Maier, Ladeheiligtum, S. 2; de Vaux, Lebensordnungen II, S. 117; S. 160f. gibt er aber zu bedenken, ob sich hier nicht vielleicht eine entstellte Erinnerung an die Rolle spiegle, die Gibeon vorübergehend als zentrales Heiligtum Israels spielte. Vgl. auch die sachlich ähnliche Argumentation Buddes (Richter, S. 136, Ephod, S. 27f.) zu Ri20,27b–28aα.

105. Siehe u.a. H. Weiß, S. 80f., 188; Schlatter, S. 71; Poels, S. 130ff. mit weitreichenden Kombinationen (siehe unten D V/2); Volck, S. 555; Sellin, Einleitung, 2. Aufl., S. 55, Religionsgeschichte, S. 34; Kugler, S. 104ff.; Hertzberg, Mizpa, S. 166ff., Jos-Ruth, S. 108f.; Jirku, S. 80; Kalt, Reallexikon I, Sp. 570, II, Sp. 1038, Archäologie, S. 90; Auerbach, Moses, S. 159f., Wüste, S. 68, 231 u.ö.; Nötscher, Altertumskunde, S. 271; Ketter, Könige, S. 34; Eichrodt, Theologie I, S. 62, Anm. 57; Goslinga, S. 121; Davies, Tabernacle, S. 504.

106. S. 121–137.

107. Zur Beurteilung dieser Konjektur siehe C II/d.

Ist nun auch die Existenz eines Höhenheiligtums bei Gibeon nicht zu bestreiten, so reichen doch die im Zusammenhang der genannten Texte beigebrachten Argumente kaum zur Bekräftigung der These Görgs aus. Allzu formalistisch mutet die These an[108], wegen der im Zusammenhang mit dem Heiligtum von Gibeon stehenden Bezeichnungen *mizbaḥ jhwh* (Jos 9,27) und *har jhwh* (2 Sam 21,9)[109] könne möglicherweise auch der Name *'ohæl jhwh* gibeonitischer Provenienz sein. Sodann hält Görg (2) nach dem Vorbild anderer[110] eine Identifikation von Nob und Gibeon für wahrscheinlich. Ist dies auf Grund von 1 Sam 22,9ff. und 2 Sam 21,1ff. auch nicht unmöglich[111], so sind doch die Fundamente für die These, in Nob=Gibeon habe sich der *'ohæl mô'ed* befunden, von 1 Sam 17,54 und 1 Sam 21,10a her nicht zu festigen[112]. Schon das methodische Vorgehen, in 1 Sam 17,54 die Nachricht über Davids Marsch nach Jerusalem m.R. für einen Anachronismus zu halten, die in demselben Vers stehende Notiz über Davids Zelt aber anders zu bewerten, erweckt Bedenken. Sodann muß die Textinterpretation[113] באהלו - באהלי - באהל יהוה[114] doch etwas zu gewagt erscheinen[115]. Daß in Nob das Schwert des Goliath im Heiligtum aufbewahrt wurde, besagt so kaum etwas für die These, Nob sei die Stätte des Jahwezeltes bzw. eines zeltähnlichen Kultgebäudes, zumindest aber Haftpunkt dieser Tradition gewesen. Daß die Form des Heiligtums von Nob in Dunkel gehüllt ist, braucht nicht zu überraschen, noch viel weniger Anlaß für Spekulationen zu sein, da wir im AT aus vorjerusalemischer Zeit bei keinem israelitischen Heiligtum etwas Näheres über sein Aussehen erfahren. Nicht zu überzeugen vermögen auch die Erwägungen Görgs darüber, daß der auswärtige Impuls, dessen das Davidszelt in Jerusalem bedurfte, gut vom benachbarten Gibeon habe ausgehen können. In den dortigen Priesterkreisen könne auch der gegen die Errichtung eines Tempels in Jerusalem erhobene Protest (2 Sam 7,5 ff.) seinen Sitz haben. Die Lade wird von der Wüstenzeit an immer ein Zelt als

108. S. 134f.

109. Aber geht diese Bezeichnung der Höhe wirklich aus v9 hervor?

110. Hertzberg, Mizpa, S. 177f. wird erwähnt (S. 136, Anm. 368).

111. Wahrscheinlicher scheint mir indes zu sein, daß sich die in 2 Sam 21 mitgeteilten Ereignisse nur im geschichtlichen Umkreis des in 1 Sam 22 Erzählten ereignet haben.

112. S. 124–128. 113. S. 125.

114. Im Ergebnis so auch schon Schlatter, S. 68f., Anm. 1; Poels, S. 133, 280, 283 (das Suffix gehöre aber als Waw zum folgenden Verb); A. B. Ehrlich III, S. 230 hält das Suffix in באהלו für Dittographie des folgenden Waw; mit dem *'ohæl* sei das Zelt von 1 Kön 1,39 gemeint; N. Peters, S. 18, Anm. 5 (meint, 1 Sam 17,54 sei, da Nob nahe bei Jerusalem lag, so zu verstehen, daß der Autor Jerusalem statt Nob sagen konnte); J. Weiß, S. LII, Anm. 1 (Suffix in באהלו bezeugt ausgefallenes לִפְנֵי יְהוָה); Ketter, Samuel, S. 118; Hertzberg, Samuel, S. 123.

115. An anderer Stelle lehnt Görg auch m.R. eine derartige Operation ab (S. 156 zu dem *lô* in Ex 33,7).

Obdach gehabt haben, so daß der Impuls aus viel längerer geschichtlicher Vergangenheit herkam. Von dieser Geschichte her wird wohl auch der Protest Nathans gespeist sein; denn darin ist ja wieder auf die Lade bzw. ihr Obdach angehoben, womit Gibeon keine Verbindung hatte.

Wir müssen nach allem im Blick auf die Geschichte des *'ohæl mô'ed* feststellen, daß wir für seine Existenz im Kulturland kein direktes glaubwürdiges Textzeugnis im AT finden.

III. Die Herkunft des Zeltes

Die Frage, wo der *'ohæl mô'ed* seinen historischen[116] Ursprungsort habe, in welcher geschichtlichen Situation er entstanden und wer sein Hersteller bzw. sein ursprünglicher Besitzer sei, wird dadurch so kompliziert, daß darüber ebenso wie über zahlreiche andere Fragen im vordtn Textbestand, dem nach der großen mit Wellhausen abgeschlossenen Wende selbstverständlich das erste Interesse galt und für historische Fragen auch gelten muß, keine explizite Auskunft gegeben wird. Gewiß bedarf es keiner Diskussion, daß das Zelt-Heiligtum auf den Lebensbereich der Nomaden als seinen Herkunftsort verweist; aber jede Präzisierung innerhalb dieses Bereiches bleibt doch angewiesen auf mehr oder weniger plausible Rückschlüsse. Daß diese überhaupt möglich und in eine bestimmte Richtung kanalisierbar sind, ist der Tatsache zu verdanken, daß in Ex 33,7–11, dem ersten Stück der – zumindest jetzt noch erhaltenen – Zelttradition (CII/a) der *'ohæl* in einer derart harten Weise eingeführt wird, daß fast zwangsläufig die Frage aufkommen muß, um was für ein Zelt es sich denn hier handelt. Görg[117] hat zuletzt darauf hingewiesen, daß, wenn im Zusammenhang mit Mose ein *lāqaḥ* mit einem determinierten Objekt verbunden sei, vorher fast immer von der Existenz, Zubereitung oder dem Zuhandensein dieses Gegenstandes die Rede sei.

Des näheren führt der Context, in dem dieses erste Stück der Zelttradition

116. Undiskutabel ist die unbegründete und im Blick auf die jungen wie alten Zelttraditionen im AT unbegründbare These von Volz (Mose, S. 104f.), das Zelt von Ex 33,7–11 sei »nichts anderes als ein späterer Eintrag, ein geistlicher Versuch, die Lade zu ersetzen und zu verdrängen, nachdem sich solche massiven Vorstellungen wie die in 2 Sam 6 berichteten mit der Lade verbunden hatten«. Während die Lade tatsächlich in Israels Geschichte existierte, hat das Zelt »wohl in Wirklichkeit nie bestanden und ist nur ein Ergebnis theologischer Reflexion gewesen«.

Nicht berechtigt, da die Differenzen in Name und Funktion nicht beachtend, erscheint auch die These Simpsons (S. 551), J^2 (Fragment in Ex 33,7) verlege das Davidszelt (2 Sam 6,17; 7,2) in die Wüstenzeit zurück, um es zu sanktionieren. Da E (Hauptteil der Zelttradition dazu gehörend) auf J^2 gründe (S. 629), müsse dieses Urteil dann auch für das Problem der Historizität des *'ohæl* bei E gelten; vgl. ähnlich Mowinckel, Jahwäkultus, S. 176.

117. S. 153.

überliefert ist, zu der Vermutung, daß die Herkunft dieses Heiligtums irgendwie mit den Ereignissen am Sinai zusammenhänge. Beachtet man die Eigenart der Komposition, erkennt man schnell, daß der Abschnitt v7–11 wie »ein erratischer Block«[118] im Zusammenhang von Ex 33 steht, daß er also nach vorn und hinten ohne glatten Anschluß ist. Dies macht zunächst einmal das determinierte ›*hā'ohæl*‹ spürbar, wird aber auch inhaltlich daran deutlich, daß offensichtlich das Thema von c33: das Gespräch des Mose mit Jahwe über die weitere Führung des Volkes nach Kanaan, unterbrochen und nun, wenn auch gewiß in einem sachlichen Zusammenhang mit v1–6 (siehe unten), von Ereignissen gesprochen wird, die sich fern vom Sinai auf der Wanderung ereignen. Diesen Wechsel der Situation zeigen auch die in v7b–11 gebrauchten, als imperfecta iterativa bzw. frequentativa zu deutenden Verbformen an. Im Context dagegen ist deutlich nur von einmaligen Ereignissen die Rede. Dies macht es naheliegend, in v7–11 mit einer Sondertradition zu rechnen, deren ursprünglicher Context die in CII/a behandelten Texte sind.

In welchem Rahmen diese Zelttradition überliefert wurde und welchen konkreten Haftpunkt sie hatte, ist kaum mehr zu ermitteln; auf jeden Fall hat aber der, welcher sie in den Zusammenhang der Sinaiperikope stellte, eine wie weitreichend auch immer zu bestimmende ursächliche Zusammengehörigkeit mit diesen für die Religion Israels wichtigen Ereignissen angenommen. Er wollte offenbar das Zelt durch die Sinaiereignisse in seiner Bedeutung bestimmt und legitimiert gesehen wissen.

Wenn wir uns im folgenden mit Herkunft, Bedeutung und Geschichte des *'ohæl mô'ed* befassen, können wir die auch nach Wellhausen noch geäußerte, aber den literar-kritischen Tatbestand im Pentateuch vernachlässigende These unbeachtet lassen, in dem Zelt von Ex 33,7–11 und den dazugehörigen Texten Num 11 f. sei nur ein interimistisches Heiligtum, ein Provisorium zu sehen, das nach der Errichtung der Stiftshütte (Ex 35 ff.) außer Gebrauch kam[119]. Gerade

118. Möhlenbrink, Josua, S. 30; ähnlich schon Vernes, Précis, S. 118f., Anm. 4; weiterhin u.a. Baentsch, Ex–Num, S. 274; Klostermann, Pentateuch, S. 81; Wiener, Origin, S. 53; Morgenstern, Document, S. 119f.; McLaughlin, S. 276; Brown, S. 97; Heinisch, Exodus, S. 198, 237, 246; Rudolph, Elohist, S. 55; Stein, S. 89; Ben-Mordecai, S. 399–401 (nicht überzeugend ist seine These begründet, v7–11 gehörten, zusammen mit der Wendung מֵהַר חוֹרֵב aus v6, an das Ende von c34, so daß auf v29–35 folgte: (וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל מֵהַר חוֹרֵב); Soloweitschick, S. 153; Buber, Moses, S. 182; Power, S. 227; Schneider, S. 93; de Vaux, Arche, S. 59, Lebensordnungen II, S. 123; Beyerlin, S. 28f.; Noth, Exodus, S. 210; Görg, S. 152ff.

Dieser Eindruck muß sich natürlich bei den Vertretern der vor allem auf die Lade bezogenen Lückethese noch insofern verstärken, als bei ihnen v1–6 inhaltlich auf die Herstellung der Lade und nicht, wie es der Text näherlegt, auf die des *'ohæl* als Form der Gegenwart Jahwes hinauslaufen.

119. So etwa Leyrer, S. 94; Scholz, S. 148, Anm. 1; Düsterwald, Sp. 801; Strack, S. 269,

Num 11f. sprechen deutlich gegen eine solche Annahme. Dies gilt ebenfalls für die gegen Grafs und Wellhausens literar-kritische Thesen gerichtete Arbeit von C. M. Mead, »Examination of Exodus xxxiii. 7–11« (1882), in der die Isolation von Ex 33,7–11 und die sachlichen Differenzen gegenüber der Auffassung von P deutlich herausgestellt, diese aber beseitigt werden durch ein futurisches Verständnis der Verbformen[120]. Da nach Mead zudem die in v1ff. gemachte Androhung durch v12–17 außer Kraft gesetzt wurde, sind auch alle sachlichen Differenzen zwischen Ex 33,7ff. und Ex 25ff. gegenstandslos[121]. Es verwundert nicht, daß von einer solchen Ausgangsbasis aus auch die von Mead angestrebten Widerlegungen von Einwänden gegen seine These kaum ein Gewicht haben[122].

Es gilt also diesem und ähnlichen Harmonisierungsversuchen gegenüber an dem literar-kritisch klaren Sachverhalt festzuhalten, daß die alte JE-Überlieferung ein für die Zeit der Wüstenwanderung bestehendes Heiligtum von eigner, ganz spezifischer Bedeutung voraussetzt, das als solches, wohl in kritischem Vergleich mit der Stiftshütte von P, ein besonderes Interesse verdient.

Die Herkunft dieses Heiligtums zu präzisieren, hat man im Laufe der Forschungsgeschichte auf vier Wegen versucht, wobei wir bereits in der konservativen Forschung vor Wellhausen für die beiden ersten Versuche Beispiele gefunden haben, während der vierte Versuch aus der religionsgeschichtlichen Arbeit erwachsen ist. Diesen Versuchen wenden wir uns nun zu.

1. Die auf das Zelt bezogene ›Lücke-These‹

Wir haben die hier betriebene Argumentation in größerer Differenziertheit bereits oben (BII/2a) bei der Frage nach der Herkunft der Lade kennengelernt. Der sehr schroffe Beginn in Ex 33,7 drängt die Vermutung auf, daß zuvor von dem hier genannten Zelt, dem göttlichen Befehl über seine Herstellung und der Ausführung desselben, vielleicht auch einer Mitteilung über seine Bedeutung die Rede war, dies alles aber bei der Endredaktion R^P im Blick auf Ex 26 nachträglich, vielleicht aus Gründen der Harmonisierung, ausgelassen wurde.

285; vgl. auch Hoedemaker, S. 288ff. In jüngerer Zeit u.a. Lesêtre, Tabernacle, Sp. 1959; Möller, S. 211; Frey, S. 124; Brouwer, S. 78–81; Cassuto, S. 429; Woudstra, S. 114; ähnlich Segal, Pentateuch, S. 43.

120. S. 162–165; v7ff. sind also »not a statement of what was done with an existing tabernacle, but a divine direction concerning what should be done with the future tabernacle« (S. 162).

121. S. 164: »It might be said, then, that everything in this account of the tabernacle which appears to conflict with the other descriptions of its use, may be explained as a part of a threat never carried out, so that the discrepancy falls of itself.«

122. S. 165–168.

Durch diese Auslassung entstand dann zwischen Ex33,6 und 7 die deutlich fühlbare Lücke[123]. Daß ursprünglich hier schon von dem Zelt die Rede war, geht nach Meinung vieler auch aus v4–6 hervor; denn der hier erwähnte Schmuck muß analog Ex25 zur Herstellung des Heiligtums verwendet worden sein[124], ohne daß wir uns das Zelt als ein Kunst- und Prachtzelt vorzustellen brauchten. Westphal[125] behauptet sogar, daß der Terminus עֶדְיִ (v4) in beliebter Methode hebräischer Erzählweise auf מוֹעֵד (אֹהֶל) zusteuere, ohne doch eine plausible Erklärung dafür finden zu können, wie der Schmuck mit der Herstellung des Offenbarungszeltes zusammenhängt. Häufig wird auch argumentiert, daß deshalb, weil v7–11 die Lade voraussetze, deren Herstellung vormals vor v7 erwähnt wurde, auch das die Lade bergende Zelt im Zusammenhang mit der Lade angefertigt worden sein müsse[126].

Aber wie wir bereits sahen und noch in Teil D sehen werden, ist dies letztere eine Argumentation, die auf etlichen unbewiesenen und sachlich unnötigen Voraussetzungen beruht, so daß damit die Lücke-These im Blick auf das Zelt sicher nicht gefestigt werden kann. Was das Schmuckmotiv anbelangt, so gilt das zur Lade Gesagte (BII/2a) hier entsprechend. Inwieweit dennoch diese These Gewicht behält, wird sich aus dem ergeben, was zu den folgenden Versuchen zu sagen ist.

2. *Die Identität des Begegnungszeltes mit dem Mosezelt Ex 18,7*

Schon Septuaginta und Peschitta haben den M-Text so verstanden, daß Mose sein eigenes Zelt (אָהֳלוֹ) genommen und außerhalb des Lagers aufgeschlagen habe. Dieses ist in Ex18,7 erwähnt, wo es als das Wohnzelt des großen Führers erscheint. Aus v15.19.23 wird man vielleicht folgern dürfen, daß dieses Zelt zugleich Ort der Orakelbefragung und Rechtsprechung war. In Ex33,7 würde dann gesagt, daß dieses Zelt nach außerhalb des Lagers verlegt und zum Zelt der Begegnung mit Jahwe bestimmt wird, was man sich im Context der Sinaiperikope kaum anders denn als eine Folge der in Ex32 erzählten Ereignisse

123. So mehr oder weniger allgemein Kennedy, Ark, S. 149, Tabernacle, S. 654; Benzinger, Tabernacle, Sp. 4873; Kautzsch, Religion, S. 639, Theologie, S. 52; Oettli, S. 82; Greßmann, Mose, S. 240; Meinhold, Kultuszentralisation, S. 308f., Anm. 2; Winnett, S. 58f.; Hölscher, Geschichtsschreibung, S. 318; Haran, Nature, S. 53; Davies, Tabernacle, S. 504, Exodus, S. 238 vorsichtig; Noth, Exodus, S. 210; außerdem zahlreiche Vertreter der Lade-Lückethese (B II/2a).

124. So u.a. Kittel, Hebräer I, S. 215 und Anm. 7, Geschichte I, S. 317, Anm. 2; Baentsch, Ex–Num, S. 274; Klostermann, Pentateuch, S. 81ff., 494f.; Sellin, Einleitung, 2. Aufl., S. 54, Zelt, S. 170, Geschichte, S. 90; S. R. Driver, Exodus, S. LXVII, 358f.; Brown, S. 97.

125. Wohnstätten, S. 28; anders aber S. 25, wo er eine Verbindung von v7ff. nach vorn zu v1ff. leugnet.

126. Auf Grund des *lô* in v7 und der Rolle des Josua in v11; vgl. dazu B II/2a.

vorstellen kann. Dies würde also heißen, daß ein bereits existierendes, vorsinaitisches Zelt[127] umfunktioniert wurde und als Zeichen dafür wohl einen neuen Namen und eine neue Position erhielt.

Der Vorzug einer solchen Erklärung der Herkunft des *'ohæl mô'ed* wäre der, daß man nicht mit einer besonderen Einführung des Zeltes in Ex 33,7 zu rechnen brauchte. Konnte, wie der Redaktor meinte, das Zelt als bekannt vorausgesetzt werden, so ist es verständlich, weshalb nichts über seine Anfertigung und Ausgestaltung mitgeteilt wird. Erst in späterer Zeit wurde aus dem umfunktionierten Mosezelt ein glanzvolles Kultobjekt gemacht[128].

Es fragt sich nur, wem der *'ohæl* in dieser seiner Herkunft bekannt war bzw. wer sie sich so vorstellte. Sicher ist, daß Ex 18 in seinem wesentlichen Grundbestand zu E gehört[129]. Bei Ex 33,7–11 legt sich die Zugehörigkeit zu einer Sondertradition nahe, die in ihrer quellenmäßigen Zugehörigkeit nicht eindeutig bestimmt werden kann (CII/a). Was diese Sondertradition über die Herkunft des *'ohæl mô'ed* sagte, entzieht sich unseren Ermittlungen. Falls sie vom Elohisten aufgenommen wurde, ließe sich zumindest für diesen denken, daß er das Mosezelt von Ex 18,7 (E) und den *'ohæl mô'ed* Ex 33,7 ff. in Verbindung gebracht sehen wollte. Sollte Ex 33,7 ff. jedoch innerhalb von J überliefert worden sein, dann könnte man die Verbindung der beiden Zelte nur auf das Konto des R^{JE} bringen. In beiden Fällen wäre es aber unverständlich, weshalb dann die Identität beider Heiligtümer in Ex 33,7 nicht stärker herausgestellt worden ist. Es bleibt offenbar auch bei dieser Betrachtung der Eindruck einer Lücke bestehen, die anzeigt, daß irgendeine Mitteilung über die Vorgeschichte des *'ohæl mô'ed* verlorengegangen ist. Allerdings wird diese Lücke im Context nicht zu einem Problem, da in Ex 33,7 ff. die Frage nach der Herkunft des Zeltes relativ belanglos ist, hingegen – zumindest im Sinn des Redaktors – eine Antwort auf die Frage gegeben werden soll, wie denn nun Jahwe in Zukunft seinem Volk auf dessen Wanderung gegenwärtig sein wollte.

3. Das Begegnungszelt – ein vorsinaitisches Heiligtum

Vor allem katholische Exegeten vertreten die Ansicht, daß es sich bei dem *'ohæl mô'ed* von Ex 33,7–11 um ein schon bekanntes Heiligtum handele[130]. Es

127. Seinen Ursprung noch weiter zurückzuverfolgen, als daß es Moses Wohnzelt war, ist sinnlos, da die atl Texte dafür (fast selbstverständlich) keinen Anhalt bieten.

128. Vertreter der hier skizzierten These sind neben den bereits in A III/1a genannten Autoren u.a. Hoedemaker, S. 288 f.; Hertzberg, Mizpa, S. 169, Anm. 2, 173 und Anm. 1; Möhlenbrink, Josua, S. 33 f.; Buber, Moses, S. 182, Königtum, S. 108; Auzou, Servitude, S. 359 f.; 383 f., Hooke, S. 144; Cassuto, S. 429; Görg, S. 154 f.; Schmid, S. 79 vorsichtig. Ganz unbegründet die Vermutung Ben-Mordecais, Mose »took *the* tent that he had occupied during his eighty days' sojourn on mount Horeb« (S. 401; vgl. unsre Anm. C/118).

129. Vgl. dazu Noth, Exodus, S. 117 ff.

130. U.a. Riggenbach, Stiftshütte II, S. 722; Hummelauer, S. 2 ff.; Kortleitner, S. 50; Šanda, Moses, S. 52, 226; Kalt, Reallexikon II, Sp. 1035 f., Archäologie, S. 83, 101; Heinisch,

ist dies aber nicht das Wohnzelt des Mose, wie die in CIII/2 genannten Autoren annehmen, sondern ein heiliges Zelt, das vor den Sinaiereignissen inmitten des Lagers stand, aber nach der in Ex 32 erzählten Freveltat des Volkes nach außerhalb verlegt wurde. Dort soll es immer neu auf das durch die Sünde gestörte Gottesverhältnis des Volkes hinweisen.

Daß es schon in der vorsinaitischen Periode der Wanderung solch ein Heiligtum gab, setzt auf jeden Fall Ex 16,33 f. voraus; möglicherweise ist daran auch in Ex 18,12 (Brinker) bzw. 18,13 ff. (Riggenbach) gedacht. Sein Ursprung ist nicht genauer zu erfassen, aber vielleicht existierte es schon in Ägypten (Kalt). Im Lager wurde es von Priestern bedient und bewacht (Hummelauer). Ex 33,7–11 veranschaulicht, wie Mose in der Zeit vor den Sinaiereignissen und vor Herstellung der Lade mit Jahwe verkehrte (Stein); davon reden (nach Hummelauer) auch Ex 34,34 f. Brinker wagt sogar die Vermutung zu äußern, daß zur Einrichtung des vorsinaitischen Heiligtums bereits die Lade gehört habe.

Mit der Errichtung der Stiftshütte (Ex 35 ff.) hat dieses alte Zelt seinen Zweck verloren und verschwindet deshalb aus dem Bestand der Pentateucherzählungen.

Schon diese letzte Bemerkung macht deutlich, auf welchen unhaltbaren literar- und historisch-kritischen Voraussetzungen die ganze These beruht. Wie die alte Zelttradition (Ex 33; Num 11 f., vgl. CII/a) zeigt, kann von einer Ablösung des *'ohæl mô'ed* durch die Stiftshütte am Sinai keine Rede sein. Daß es ein heiliges Zelt, abgesehen vom Wohnzelt des Mose, in der Zeit vor den Sinaiereignissen gegeben hat, kann aus Ex 18 kaum erschlossen werden; Ex 16,33 f. (P) ist die künftige Kultordnung, die erst am Sinai gegeben wird, vorweggenommen. Und sollte wirklich ein schon bestehendes Zeltheiligtum verlegt worden sein, dann fragt man sich wieder, weshalb die alten Quellen bzw. der Redaktor dies nicht deutlicher in Ex 33 mitgeteilt haben.

Die These von der vorsinaitischen Existenz des *'ohæl mô'ed* (im Unterschied zur Existenz der Lade, vgl. BII/2a) hat als Repräsentant der kritischen protestantischen Forschung jüngst Otto Eißfeldt[131] vertreten. Er weist dafür außer auf E (Ex 33,7) auch auf J hin: In Ex 17,8–16 schließe der Befehl, den siegreichen Ausgang der Amalekiterschlacht in einem Buch festzuhalten (v 14), »offenbar die Deponierung dieser Urkunde an geweihter Stätte, also im Heiligen Zelt«[132], ein.

Diese Argumentation ist der beste Beweis, daß wir außer dem recht unbestimmten Fingerzeig von E ganz auf Spekulationen angewiesen bleiben.

Exodus, S. 236; Brinker, S. 141; Schedl, S. 168; Stein, S. 89, 95; vgl. auch Wiener, Position S. 476 ff.

131. Sage, S. 131 f.

132. Sage, S. 132.

4. Die Herkunft des Begegnungszeltes von den Midianitern

Archäologische und religionsgeschichtliche Überlegungen haben vor allem Julian Morgenstern[133] zu der Auffassung geführt, Mose habe im Zusammenhang mit der Übernahme der Jahweverehrung von den zu den Midianitern zu zählenden Kenitern auch die Institution des heiligen Zeltes und die damit verbundene Technik der Divination übernommen. Auf Grund der Annahme, daß auf dem Sinai, dem heiligen Berg der Keniter, eine Grotte[134] als der nach ältester, primitiver Überlieferung ständige Wohnort Jahwes, des Gottes vom Sinai, eine kultische Bedeutung hatte[135] und auf Grund der aus dem Vergleich des *'ohæl mô'ed* mit dem altsemitischen Zeltheiligtum der ḳubbe[136] gewonnenen Überzeugung, daß auch der *'ohæl mô'ed* ursprünglich als Wohnort der Gottheit aufgefaßt worden sei, kommt Morgenstern zu dem Schluß, daß das Zelt der Midianiter eine »artificial reproduction«[137], eine »replica« oder »representation« der heiligen Grotte[138] vom Sinai gewesen sei[139]. Mose habe in der Situation des Bekanntwerdens mit dem neuen Gott und des darauf erfolgten Bundesschlusses zwischen Jahwe und den Moseleuten die Zeltinstitution der Keniter übernommen und als Orakelpriester und Führer seines Clans oder Stammes selbst ein solches Zelt hergestellt, damit seine Leute, auch fern des Gottesberges, einen Ort der Verehrung Jahwes hätten. Ein Bericht über Jahwes Befehl einer Anfertigung dieses Heiligtums, die Ausführung des Befehls und die Einführung in den Gebrauch des neuen Zeltes ist nach Meinung Morgensterns im Zuge der Arbeit des R^P verlorengegangen. Solch ein Bericht muß Ex 18[140] vorausgegangen sein, da hier Spuren einer »dedication ceremony« zu sehen sind und so das Zelt bereits als existent vorausgesetzt wird.

Man wird sich der Anziehungskraft dieser These, wie überhaupt der Eindringlichkeit der Untersuchungen Morgensterns im ganzen, nur schwer entziehen können. Grundsätzlich ist ihr Wert davon abhängig, ob und in welchem Maße man eine Abhängigkeit der mosaischen Jahweverehrung von der midianitischen bejaht. Aber selbst in diesem Rahmen bleiben vom Text des AT her einige unbeweisbare Hypothesen. Ob und in welchem Maße bei den Kenitern ein heiliges Zelt eine Rolle gespielt haben könnte, ist gewiß nur mit Hilfe des von Morgenstern beigebrachten religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials, vor allem der ḳubbe, auszumachen. Daß dieses Zelt eine Nachbildung der Grotte vom Sinai gewesen sei, ist unbe-

133. Zuerst Tent, S. 135; später vor allem Document, S. 38f., 119ff., Ark, S. 152ff.

134. Ex 33,22 gehört zu der von Morgenstern als älteste Quelle des Pentateuch postulierten ›Keniter‹-Quelle (K), siehe oben unsre Anm. C/31.

135. So schon von Gall, S. 18f., 33; vgl. dazu auch 1 Kön 19,9ff. Noth (Exodus, S. 212) möchte hier wie auch in Ex 33,18ff. eine sinaitische Lokaltradition vermuten.

136. Siehe oben B II/2d und die folgenden Kapitel C IV/1.3.4.

137. Document, S. 38.

138. Document, S. 120.

139. Siehe dazu auch Ark, S. 154, Anm. 289.

140. Ebenso wie Ex 33,7–11 im Kern K nahestehend (Document, S. 122, Anm. 118 u.ö.).

weisbar und an sich auch unnötig anzunehmen; denn die Zeltform des Heiligtums, über die Näheres gar nicht mitgeteilt wird, erklärt sich leicht aus der Nomadensituation ganz allgemein, und als Wohnung der Gottheit wäre das Zelt dadurch bereits genügend ausgewiesen, daß es wie die ḳubbe heilige Steine – man mag vermuten, solche vom Sinai –, in denen der Gott wohnend gedacht wurde, beherbergte. Die literarische Basis, eine sog. Keniterquelle, ist zu unsicher, als daß man ihr schwere Gewichte auferlegen dürfte. Zudem würden, wenn man einen göttlichen Befehl zur Herstellung des Zeltes und die Ausführung desselben sowie Nachrichten über einen Weiheakt annehmen will, Umstellungen der Texte notwendig sein, für die es schwerlich genügend Anhaltspunkte gäbe.

Wir müssen damit dieses Kapitel über die Herkunft des *'ohæl mô'ed* schließen mit dem Urteil, daß sie an Hand des atl Textmaterials nicht einigermaßen sicher bestimmt werden kann und daß man kaum um die Annahme herumkommt, daß eine Mitteilung über Herkunft bzw. Anfertigung des Zeltes spätestens bei der Redaktion R^P verlorengegangen ist. M.E. verdient unter den angeführten Vermutungen diejenige den Vorzug, welche damit rechnet, daß es sich bei dem heiligen Zelt von Ex 33,7–11, zumindest nach Meinung des Redaktors R^{JE}, um das Mosezelt (Ex 18,7) handelt.

IV. Das Begegnungszelt der alten Tradition in seinem Verhältnis zur Stiftshütte von P

Im folgenden soll versucht werden, den *'ohæl mô'ed* in seinem Wesen genauer zu erfassen. Diese Erfassung betrifft einmal Aussehen und Lage, sodann auch Funktionen und theologische Vorstellungen von der Art der Gottesgegenwart im/beim Zelt. Wenn diese Aufgabe unter dem Aspekt einer im sachlich engen Rahmen vollzogenen Prüfung des Verhältnisses des *'ohæl mô'ed* zur priesterschriftlichen Stiftshütte angegangen werden soll, dann liegt darin die Einsicht beschlossen, daß einmal die Eigenart des alten Zeltheiligtums in solcher Gegenüberstellung besser erfaßt, daß sodann aber auch schon ein Stück weit die Tradition erkennbar gemacht werden kann, in der P steht. Dies dient dann der Vorbereitung der im nächsten Kapitel (C/V) zu untersuchenden Frage, in welchem traditionsgeschichtlichen Verhältnis Zelt und Stiftshütte zueinander stehen, genauer: inwieweit P sich am alten *'ohæl mô'ed* orientiert und inwieweit spätere kultische Traditionen hier bestimmend werden. Zugleich werden sich bei dieser Untersuchung auch schon entscheidende Momente für das in Teil D zu behandelnde Problem des Verhältnisses von Zelt und Lade herausbilden; von diesem Fragenkomplex sehen wir aber thematisch hier noch ab.

Es wird sich schon bei einem flüchtigen Überblick zeigen, daß zwischen dem alten *'ohæl mô'ed* und der Stiftshütte erhebliche Differenzen bestehen. Diese allein auf theologische Ideen zurückzuführen[141], genügt nicht; denn es geht ja um das Problem, in welcher Tradition solche Ideen im einzelnen stehen.

141. So doch wohl Davies, Tabernacle, S. 505 und Plastaras, S. 271 f.

Dieses Problem impliziert aber zugleich die Frage nach den historischen Gegebenheiten, auf die die Traditionen anspielen.

1. Das Aussehen des Begegnungszeltes

Während uns P eine sehr ausführliche, wenn auch nicht in allen Stücken durchsichtige Beschreibung der Stiftshütte bietet, suchen wir etwas Vergleichbares für den *'ohæl mô'ed* der alten Überlieferungen selbst in bescheidenstem Umfange vergeblich. Wollen wir uns dennoch ein Bild vom Aussehen des alten Zeltheiligtums machen, so sind wir auf einige wenige Daten von nur sehr mittelbarem Wert angewiesen.

Man könnte vermuten, daß sich vielleicht noch in P einige Elemente des Wüstenheiligtums der JE-Tradition erhalten haben, soweit es um das den aus Brettern gezimmerten *miškān* umkleidende Zelt geht. So hat etwa Galling[142] durch Separation aller nur für die Wüste charakteristischen Elemente in Ex 26 den historischen *'ohæl mô'ed* zu rekonstruieren versucht. Was aber dessen Form angeht, so helfen die Angaben in Ex 26 nicht viel weiter, da hier nur von einem Zeltdach die Rede ist, dessen Form und Größe zudem durch den *miškān* bestimmt werden.

Gelegentlich[143] hat man auch in den Materialien der Stiftshütte authentische Spuren des heiligen Wüstenzeltes finden wollen. Einmal weise das zur Herstellung des *miškān* verwendete Akazienholz auf die Steppe hin, sodann entsprächen Ziegenhaar und Widderfell dem nomadischen Milieu.

Dies ist richtig; aber damit ist über den Wert dieser Angaben als einer historisch zuverlässigen Tradition noch nichts gesagt; denn jeder Israelit kannte solche Einzelheiten, wenn er an die Verhältnisse der Steppe dachte, so daß es nicht zwingend ist, in P mehr als eine solche allgemeine Erinnerung, nämlich eine Anknüpfung an das alte Zeltheiligtum, zu sehen. Auch treten bei P die genannten Materialien zusammen mit ausgesprochenen Kulturlandgütern (Ex 25,4f.; 26,1) auf[144], so daß der Wert einer postulierten historischen Tradition hier noch gemindert erscheint.

Schließlich haben einige der oben erwähnten Forscher in der roten Farbe der Widderhäute (Ex 26,14) eine Verwandtschaft mit dem alten semitischen Zeltheiligtum der ḳubbe sehen wollen und gefolgert, P habe Erinnerungen an die ḳubbe und den zu dieser Kategorie zählenden *'ohæl mô'ed* erhalten.

Die Möglichkeit, daß P in diesem auffallenden Punkt an einer historischen Tradition fest-

142. In: Beer, Exodus, S. 133ff.

143. Vgl. etwa Morgenstern, Ark, S. 147; Cross, S. 61; Barrois, S. 435; Wright, S. 65f.; Davies, Tabernacle, S. 499; de Vaux, Lebensordnungen II, S. 116f.; Steinmueller, S. 1012; Castelot, S. 712; Cornfeld/Botterweck II, Sp. 1384.

144. Noth, Exodus, S. 163f.

hält, kann nicht geleugnet werden, wenn es dafür außer der ḳubbe auch keinen Anhaltspunkt gibt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß uns durch den Vergleich mit der ḳubbe ein neuer Horizont eröffnet wird, in den wir den *'ohæl mô'ed* der alten Tradition hineinstellen können.

Lammens und, ihm folgend, Morgenstern (BII/2d) haben uns mit der Institution von Zeltheiligtümern schon in vorislamischer Zeit bekannt gemacht, in die auch die erwähnte ḳubbe hineingehört. Sie ist ein kleines Zelt aus rotem Leder, ein Spitzzelt, häufig für den Transport auf Kamelen konstruiert, aber auch von einer (oder zwei) Person(en) oder auf einem Esel zu transportieren. In der Regel war dieses Heiligtum etwas kleiner als die gewöhnlichen Wohnzelte. Der äußeren Form dieses heiligen Zeltes scheinen in ältester Zeit, wenigstens im syrisch-nordarabischen Raum, die Wohnzelte überhaupt entsprochen zu haben, wie aus dem von Alt[145] u.a. herangezogenen Relief aus dem Assurbanipal-Palast in Ninive hervorgeht. Es legt sich von daher der Schluß nahe, daß es sich bei dem *'ohæl mô'ed* der ältesten Überlieferung des AT ebenfalls um ein Spitzzelt handelt[146], über dessen detaillierteres Aussehen die ḳubbe Auskunft geben könnte, falls sich überhaupt eine Verwandtschaft zwischen beiden Heiligtümern feststellen läßt. Und auch dann würde man nur sagen können, daß einer solchen Ähnlichkeit des Aussehens gegenüber keine Einwände vom atl Text her erhoben werden können, ohne daß doch damit ein wirklich positives Urteil begründet wäre.

Überhaupt keinen biblischen Anhaltspunkt haben wir für die innere Raumaufteilung und Einrichtung des *'ohæl mô'ed*. Wenn Löhr[147] meint, das Zelt habe, wie es scheine, nach Analogie ägyptischer Tempel aus zwei hintereinanderliegenden Räumen bestanden, die durch einen Vorhang voneinander getrennt waren, so übersteigt das den Aussagegehalt der alten Tradition und ist offenbar an der Stiftshütte von P orientiert. Spekulationen darüber, wo sich Josua aufhielt[148], können kaum zu irgendeiner befriedigenden Klärung der Frage nach dem Innern des *'ohæl mô'ed* beitragen. Weitere Anhaltspunkte innerhalb des AT fehlen gänzlich, da über das Aussehen des Davidszeltes nichts gesagt wird und auch die in 2Sam 11,11 und 1Kön 20,12.16 erwähnten *sukkôt* keinen Anhaltspunkt für den *'ohæl mô'ed* bieten, weil sie die Seßhaftigkeit des Volkes voraussetzen und selbst keine Zelte, sondern Mattenbauten oder Hütten aus Baumzweigen darstellen.

145. Zelte, S. 235f.

146. So Michaelis, Zelt I, S. 38, Zelt II, S. 371 mit Alt.

147. Ritual, S. 7.

148. Ex 33,11b gibt keine Auskunft, zumal das ›*mittôk*‹ sicher nicht gepreßt werden darf, sondern wie das abgeblaßte *min* zu verstehen sein wird (so Dumermuth, Josua, S. 162f., Anm. 6).

Daß es in der Frage, wo das alte Zeltheiligtum (Ex 33,7ff.; Num 11,16f.24ff.; 12,4f.10) seinen Standort gehabt habe, überhaupt zu einer Diskussion gekommen ist, mag angesichts der eindeutigen und betonten Nachrichten der Zelttradition von JE überraschen. Dabei ist diese Frage unabhängig von der nach der Herkunft des Zeltes. Sollte es also wirklich vormals das Wohnzelt des Mose oder ein vorsinaitisches Heiligtum gewesen sein, so interessiert uns bei der anstehenden Frage nur die Lage, die es später in der Funktion des *'ohæl mô'ed* hatte.

Die alten Zelttexte reden eindeutig davon, daß dieses Heiligtum fernab vom Lager gestanden habe, so daß man zu ihm hinausgehen mußte *(jāṣā')*. Daß diese Position, abseits vom profanen Wohnbereich, an die herkömmliche Lage der Heiligtümer im Kulturland erinnert[149], wird man sicher nicht als eine historische Nachahmung oder Abhängigkeit ansehen dürfen, läßt sich diese Lage doch aus der Situation der Nomaden hinreichend verständlich machen (siehe unten)[150]. Dies wird im folgenden noch deutlicher und dadurch auch Kaufmanns Urteil in Frage gestellt werden: »Each Israelite temple is a replica of the ancient tent«[151].

Gegen den klaren Wortlaut aller zur alten Zelttradition gehörenden Texte haben aber nun seit Holzinger[152] etliche[153] die Ursprünglichkeit dieser Angabe in Zweifel gezogen. Sieht man einmal von dem Argument Auerbachs ab, Ex 33,7–11 sei zu P zu rechnen, wo ja das Heiligtum deutlich inmitten des Lagers (Num 2) vorgestellt wird, so werden im wesentlichen folgende Gründe für die ursprünglich zentrale Lage des *'ohæl mô'ed* angeführt:

1. Es entspreche der Natur der Sache, daß das Zelt nicht abseits vom Lager

149. So u.a. Wellhausen, Prolegomena, S. 41; Robertson Smith, S. 302, Anm. 1; Greßmann, Mose, S. 241; S. R. Driver, Exodus, S. 359; Beer, Exodus, S. 158; Noth, Exodus, S. 210.

150. Haran, Nature, S. 54f., Anm. 1 hat zudem auf die sachliche Unrichtigkeit einer solchen Pauschalisierung hingeweisen, da die Differenz zwischen den Kulthöhen und den städtischen Heiligtümern verwischt werde. Außerdem handle es sich ja beim *'ohæl mô'ed* nicht um eine diesen Heiligtümern vergleichbare kultische Institution.

151. S. 302.

152. Exodus, S. 109.

153. Greßmann, Mose, S. 241f., Anfänge, S. 95; Sellin, Zelt, S. 172, Anm. 1 mit Heinisch, Exodus, S. 237 im Gefolge; Nötscher, Altertumskunde, S. 271; Procksch, Theologie, S. 98; Auerbach, Moses, S. 160; Eichrodt, Theologie I, S. 61, Anm. 52; Beer, Exodus, S. 158f.; Beyerlin, S. 130 u. Anm. 1 für die von ihm postulierte Vorform; Kraus, Israel, S. 249; Stroete, S. 227; Davies, Tabernacle, S. 504f. nimmt an, daß die Abseitslage nur eine Ausnahme war, bedingt durch die Ereignisse von Ex 32. Diese Annahme fügt sich ein in die Tendenz, die die ganze Arbeit von Davies bestimmt: die Differenzen zwischen dem alten *'ohæl mô'ed* und der Stiftshütte von P herunterzuspielen.

aufgestellt und so den Angriffen der Feinde ausgeliefert worden sei (Greßmann, Heinisch, Procksch).

2. v8.10 setzten voraus, daß alle Lagerbewohner Mose und die herabkommende Wolkensäule haben sehen können (Holzinger, Greßmann, Beer, Auerbach, Eichrodt, Beyerlin, Stroete).

3. Das Sich-Niederwerfen sei nur sinnvoll, wenn Jahwe wirklich im Lager gegenwärtig sei (Greßmann, Beyerlin).

4. Von dem von Lammens und Morgenstern vorgelegten religionsgeschichtlichen Material her ließe sich anführen, daß die ḳubbe und ihre Nachfolger stets in unmittelbarer Nähe des Führerzeltes gestanden haben, welches man doch im Lager voraussetzen muß (ähnlich Greßmann mit Hinweis auf assyrische, ägyptische und karthagische Lager).

Mit Hilfe der unter (1)–(3) genannten Gründe haben die genannten Forscher eine ältere Stufe der Traditionsentwicklung innerhalb von Ex 33,7–11 annehmen wollen. Holzinger, Greßmann u.a. haben diese Stufe mittels Quellenscheidung zu erreichen versucht; aber für eine solche stehen keine ausreichenden literar-kritischen Kriterien zur Verfügung, und darum müssen auch die Ergebnisse sehr unbefriedigend bleiben. Die Erkenntnis Sellins[154], für seine eigne Zeit von Möhlenbrink[155] unterstrichen, gilt auch heute: Eine Quellenverteilung in Ex 33,7–11 ist definitiv nicht möglich.

Angesichts dessen hat darum in jüngerer Zeit Beyerlin, mit ihm Maier und Stroete[156], versucht, eine allerdings von der späteren Bearbeitung durch E nicht klar zu scheidende Vorform der Tradition hinter dem Jetztbestand zu erkennen. Ähnlich wie schon Greßmann fromme Scheu Späterer, die die ursprünglichen Verhältnisse vergessen hatten, als Grund für die Verlegung des Zeltes nach außerhalb des Lagers annahm, will Beyerlin diese Änderung der theologischen Konzeption des Bearbeiters der Vorform zuschreiben[157].

Wäre die Annahme, daß das alte Zeltheiligtum ursprünglich innerhalb des Lagers gestanden habe, berechtigt, so fiele eine wesentliche Differenz zwischen den beiden Heiligtümern von JE und P dahin. Doch darf man keinesfalls die an sich richtige Feststellung, P könne alter Tradition gefolgt sein, zum Argument für die hinter Ex 33,7ff. durchscheinende ursprüngliche Mittellage machen[158]. Die Abseitslage des Zeltes ist nicht nur im jetzigen Text von

154. Zelt, S. 170. 155. Josua, S. 29.

156. Siehe Anm. C/61–63.

157. Maiers Einwand, man müsse sich angesichts einer solchen Motivierung fragen, weshalb dann P das Zelt nicht noch weiter vom Lager entfernt habe (Ladeheiligtum, S. 17, Anm. 114), ist nicht zwingend, da ja E bzw. ein anderer Bearbeiter der Vorform von Ex 33,7–11 und P auf unterschiedliche Weise der Idee der Heiligkeit des Zeltes Rechnung getragen haben können: E durch räumliche Distanzierung, P durch seine Lagerordnung.

158. So kann es bei Beyerlins Widerspruch (S. 130, Anm. 4) gegen Kuschke (S. 83, Anm. 53) scheinen.

Ex33,7ff. fest verankert, sondern bietet auch für die postulierte Vorform kein Problem; ebenfalls wird sie durch die Zelttexte in Num 11f. klar bezeugt[159].

Wenn man daran festhalten möchte, daß v8.10 eine bestimmte Lagerordnung voraussetzen, dann wird man sich diese unter der sicher im Blick auf die soziologischen Verhältnisse der nomadisierenden Vorfahren Israels einleuchtenden Voraussetzung, daß das Lager personenmäßig und daher auch räumlich recht begrenzt und so ein gemeinsames Handeln der Lagerbewohner möglich war, so vorstellen können, daß die Zelte im Lager, mit ihrem Eingang gegen das heilige Zelt ausgerichtet, in einer zweckmäßigen, am besten wohl parabelförmigen Anordnung aufgestellt waren[160]. Wenn man zudem mit Maier[161] annehmen darf, daß sich hinter Ex33,7–11 als ein ganz realistischer Zug die Errichtung des nomadischen Lagers in geschützter Lage und somit die Möglichkeit einer etwas erhöhten Position für das Zeltheiligtum außerhalb des Lagers spiegelt, wird man die im jetzigen Textbestand auftretenden Spannungen einmal der gegenüber der Vorform betonten Rolle des Mose, sodann der jetzigen Voraussetzung eines Lagers für ganz Israel zuschreiben dürfen.

Ebensowenig wie sich von der alten Zelttradition her die Zentrallage der priesterschriftlichen Stiftshütte begründen läßt, vermögen zwei andere Vermutungen zu überzeugen. Cross[162] möchte unter verschiedenen Umständen beide Traditionen für zutreffend halten: Das P-Schema sei ein Reflex der Schlachtordnung vor und nach der Landnahme, die alte Tradition spiegle die Situation in Friedenszeiten wider.

Aber für eine solche Schematisierung fehlt es ganz an atl Belegen, zumal die Lagerordnung von P frei ist von jedem Bezug auf kriegerische Unternehmungen und militärische Ämter[163]. Oder sollte P eine militärische Ordnung sakral-kultisch uminterpretiert haben?

Mit dem Wechsel der Position des Zeltes rechnet schließlich auch Wiener[164]. Aus mehreren Gründen[165] hält er die Tradition vom *'ohæl mô'ed* in Ex33 für deplaziert; sie müsse vielmehr wegen der Funktion der Wolke hinter Ex13,21f. gestellt werden. Bis zum Sinai stand das Zelt außerhalb des Lagers, dann wurde für die Lade ein neues Heiligtum angefertigt[166]; damit verlor das alte Zelt seine Funktion.

Sehen wir davon ab, daß bei Wiener die Pentateuchquellenfrage außer acht gelassen und

159. Vgl. von Rad, Theologie, S. 249, Anm. 11: »Die Notiz, daß das Zelt außerhalb des Lagers gestanden habe, ist so unerfunden und ist, gerade weil sie der späteren priesterschriftlichen Vorstellung widerspricht, glaubwürdig.«

160. So Görg, S. 160f.

161. Ladeheiligtum, S. 17, Anm. 114; siehe auch Rylaardsdam, S. 1072.

162. S. 55.

163. So Kraus, Gottesdienst I, S. 30.

164. Origin, S. 53–55, Position, S. 476ff.

165. Josua werde in Ex33,11 wie ein Unbekannter eingeführt, obwohl er doch schon Ex17,8ff.; 24,13; 32,17 erwähnt wurde; Mose habe das Zelt für sich *(lô)* genommen, es war also noch nicht Obdach für die Lade (u.a.).

166. Dieses sei mit dem in Ex18,7 erwähnten Zelt identisch; Ex18 gehöre an das Ende der Sinaiperikope!

schon dadurch das ganze Unternehmen belastet wird, so widersprechen doch auch andere Beobachtungen derartigen Operationen: Die Rolle des Zeltes von Ex 18,7 ist doch nur unter Ignorierung der sachlichen Differenzen mit der der Stiftshütte zu identifizieren; die Rolle der Wolke in Ex 13,21 f. ist eine andere als die der Wolke in Ex 33,7 ff.; das Argument mit der Einführung Josuas in Ex 33,11 fällt fort, wenn man in der Zeltüberlieferung eine Sondertradition und gar Josua als überlieferungsgeschichtlich sekundär hinzugefügt ansehen darf.

3. Gottesdienstliche Funktionen des Begegnungszeltes

Wir erinnern an dieser Stelle an das in BII/2d Referierte. Nach früheren kurzen Vergleichen mit semitischen Zeltheiligtümern[167] hatte vor allem Morgenstern behauptet, wie die Lade, so gehöre auch der atl *'ohæl mô'ed* in die Klasse der durch maḥmal und 'oṭfe, besonders aber die ḳubbe repräsentierten arabischen Heiligtümer. Der atl *'ohæl mô'ed* sei eine frühe (Vor-)Form der ḳubbe, weil[168] 1. auch in ihm Jahwe ursprünglich als dauernd wohnend gedacht und so das Heiligtum als der genau zu lokalisierende Wohnsitz Jahwes aufgefaßt[169] und 2. auch der *'ohæl mô'ed* zu Orakelzwecken aufgesucht wurde. Nicht Jahwe traf ursprünglich Mose, sondern Mose ging zu Jahwe.

Ein Blick auf Ex 33,7–11; Num 11,16 f. 24–30; 12,4 f. 10 soll nun die Eigenart des alten Zeltheiligtums sowohl gegenüber der Stiftshütte als auch der ḳubbe deutlich machen und Morgensterns These beurteilen helfen.

Negativ ist festzustellen, daß die *'ohæl mô'ed*-Tradition keine Andeutung darüber macht, daß das alte Heiligtum Ort der Anbetung, Opfer[170] oder Versammlung des Volkes gewesen ist. Infolgedessen erfahren wir auch nichts über irgendwelche priesterlichen Personen, die hier anwesend sind, und priesterliche Funktionen, die hier ausgeübt wurden. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der *'ohæl mô'ed* tiefgreifend von der Stiftshütte, die doch vornehmlich Ort des legitimen Gottesdienstes und damit Kultstätte im eminenten Sinn ist.

Positiv besteht die Funktion des alten Zeltheiligtums darin, daß es der Ort

167. Etwa bei Benzinger, Tabernacle, Sp. 4873 f.

168. Ark, S. 146 f., 158, Anm. 290.

169. Ark, S. 156, Anm. 290 hält Morgenstern auf Grund der inhaltlichen Wiederholung von v8 und v10 die vv9 f. für eine J-Interpolation in den älteren Grundbestand v7 f., 11.

170. Die diesbezügliche Annahme Steuernagels (Einleitung, S. 213) ist ganz unbegründet. Auch die besonders mit Hilfe von P-Stellen belegte Auffassung Hertzbergs (Mizpa, S. 175 f.), mit dem *'ohæl mô'ed* sei der Ganzopferaltar fest verbunden, trifft für das alte Wüstenheiligtum nicht zu; ebensowenig Luthers Annahme (in: Meyer, Israeliten, S. 135, 164), es habe sich (wohl auf Grund von 1 Kön 2,28 f.) im Zelt ein Altar befunden, und Kaufmanns ähnliche Meinung (S. 238), das Volk habe auf dem Altar vor dem Zelt Jahwe Opfer dargebracht. Infolgedessen ist auch kein Beleg dafür zu erbringen, daß uns für den äußerst einfachen Kult am *'ohæl mô'ed* der Kult in Silo als Modell dienen könnte (so Kaufmann).

der Orakelerteilung ist, wie Ex 33,7 deutlich sagt: Der *'ohæl mô'ed* ist der Ort, zu dem der *m^ebaqqeš* hinausgeht, um Jahwes Willen zu erfragen[171]. Diesen Akt der Gottesbefragung begleitet die Lagergemeinschaft mit der beschriebenen Ehrerbietung. Zu welchen Anlässen eine solche Befragung stattfand, wird nicht gesagt; aber sicher wird es sich nicht nur um sog. religiöse Ereignisse handeln, sondern um alle Fragen des Lebens, zu denen man einen Bescheid Gottes haben wollte. Vergegenwärtigt man sich, daß die atl Gesetze weitgehend aus solcher Toraerteilung erwachsen sind, daß also die Orakelpraxis immer auch gesetzgeberische Funktion hat, so wird man in dem von Wellhausen[172] ausgesprochenen und u.a. von Nowack[173] wiederholten Urteil, das Zelt sei nicht zu gesetzgeberischen Zwecken verwendet worden, nur eine Verzeichnung des klaren Sachverhaltes sehen können, den uns die atl Texte bieten[174].

Wie die Gottesbefragung im einzelnen verlief, darüber schweigen die Texte. Doch kann man vielleicht folgendes vermuten: Bei der Befragung spielte ein *kohen* eine nicht näher zu bestimmende Vermittlerrolle. Auch wenn unsere Annahme zu Recht besteht, daß Jousa überlieferungsgeschichtlich sekundär in Ex 33,11 hineingekommen ist, bleibt doch die an sich gut denkbare Möglichkeit, daß Josua hinsichtlich seines ›Amtes‹ an die Stelle eines *kohen* getreten ist, der ursprünglich mit dem *'ohæl mô'ed* verbunden gewesen ist. Da, wie oben (CII/a) weiterhin angenommen wurde, auch die Rolle des Mose im jetzigen Text auf eine Umgestaltung einer Vorform zurückgeht, wäre es denkbar, daß ursprünglich davon die Rede war, daß der *m^ebaqqeš* zum Zelt hinausging und durch Vermittlung des dort weilenden *kohen* ein Orakel einholte. Dieser *kohen* blieb im Zelt, um jederzeit eine Offenbarung der Gottheit entgegennehmen zu können. Im jetzigen Textbestand der Zelttradition ist Mose so exponiert, daß das *biqqeš* der anderen demgegenüber ebenso verblaßt wie die Rolle des (von) Josua (verwalteten Amtes). Wie sich der Verfasser des jetzigen Textes Ex 33, 7–11 das Verhältnis zwischen dem einzelnen *m^ebaqqeš*, Mose und Josua gedacht hat, wird nicht deutlich[175], was wohl auf komplizierte traditionsgeschichtliche Entwicklungen hinweist.

171. Allerdings wird man nicht mit Maier, Ladeheiligtum, S. 18, Anm. 118, *biqqeš* als term. techn. für Orakel- und Toraeinholung ansehen können. Westermann (Begriffe, S. 2–9) hat dargelegt, daß eine solche Bedeutung des Wortes nicht ausgeprägt sei, es vielmehr seine eigentliche Bedeutung im Suchen von etwas Vorfindlichem habe. Für die Gottesbefragung verwendet das AT speziell die Termini *šā'al* und *dāraš*.

172. Prolegomena, S. 41, Anm. 1. 173. Archäologie II, S. 68.

174. Ebensowenig trifft die ähnliche Feststellung Kaufmanns (S. 183) zu, P habe seiner Zeltkonzeption gegenüber der von JE die Idee hinzugefügt, daß Jahwe dem Mose im Heiligtum Gesetze gab.

175. Morgenstern, Ark, S. 143 meint z.B., daß jeder, der ein Orakel haben wollte, Mose zum Zelt begleitete. Josua hatte außerhalb solcher Situationen zur Stelle zu sein, um einen Bescheid Jahwes in Empfang nehmen zu können.

Welcher Geräte man sich im Zelt bei der Orakeleinholung bediente, entzieht sich, entgegen sonstigen Hinweisen im AT[176], unserer Kenntnis. Diese Frage ist ja verbunden mit der anderen, welchen Inhalt der *'ohæl mô'ed* hatte. Ob es die Lade gewesen ist, wird uns in Teil D noch ausführlich zu beschäftigen haben. Entscheidendes spricht aber dagegen. Waren es gemäß der ḳubbe und verwandter Heiligtümer heilige Steine (Bethyle), die man für Orakelzwecke verwendete? Eine Variante dieses Inhaltes wären dann etwa die heiligen Lose (Urim und Tummim, wie Hölscher und Auerbach annehmen), u. U. sogar in einem Ephod (Winnett), die Luther[177], Westphal[178], Hölscher[179], Hertzberg[180], Leslie[181], Winnett[182] und Auerbach[183] in dem alten Zelt vermuten. Oder war es ganz leer, wie vor allem R. Hartmann auf Grund von allerdings durch Lammens weitgehend überholtem religionsgeschichtlichen Material annahm?[184] Morgenstern[185] hat für diese Abweichung von der ḳubbe eine weitreichende Erklärung angeführt: Infolge einer ikonoklastischen Reformation sei durch Mose, der ja die Institution des heiligen Zeltes von den Kenitern übernahm (CIII/4), der ursprüngliche Inhalt, die Bethyle, beseitigt worden. Etwas Ähnliches findet später durch Mohammed statt. Die heiligen Steine oder sonstigen Stammessymbole werden entfernt und bisweilen durch Korankopien ersetzt.

Trotz der sehr beschränkten Auskunft der alten *'ohæl mô'ed*-Tradition, die weitgehend auf der schmalen Textbasis beruht, wird der große Abstand des Zeltheiligtums (JE) von der Stiftshütte (P) erkennbar. Daß Anklänge an die ḳubbe bestehen, ist nicht zu leugnen, auch wenn uns weitere Auskünfte etwa über die Rolle des *'ohæl mô'ed* im Krieg und auf der Wanderung zu einem weiterführenden Vergleich fehlen. Die Verwandtschaften zwischen den beiden Heiligtümern des *'ohæl mô'ed* und der ḳubbe werden aber in der Sache und Situation gründen und müssen kaum durch die Annahme historischer Abhängigkeiten erklärt werden.

Von entscheidender Bedeutung für den Vergleich von ḳubbe, *'ohæl mô'ed* und Stiftshütte ist nun aber die Beantwortung der Frage, wie jeweils die Gegenwart der Gottheit in/bei dem Heiligtum verstanden wird.

176. Vgl. z.B. Dtn 33,8–11; 1 Sam 14,41 f.

177. In: Meyer, Israeliten, S. 135.

178. Wohnstätten, S. 34: *'ohæl mô'ed* Behausung des heiligen Orakelgerätes.

179. Profeten, S. 117, Religion, S. 66.

180. Mizpa, S. 173. 181. S. 90. 182. S. 59.

183. Moses, S. 159; daneben noch Lade, Terafim, Schlange, Bannerstab.

184. S. 216ff.; ebenso Kittel, Religion, S. 44; Volz, Altertümer, S. 8; Löhr, Hexateuchproblem, Sp. 6; Schrade, S. 42. Jüngst wieder Fohrer, Geschichte, S. 72.

185. Ark, S. 151 u.ö.

4. Die Art der Gottesgegenwart bei dem Begegnungszelt

a) Das Begegnungszelt der alten Tradition

Darüber, wie man sich die Gegenwart Jahwes bei dem alten Zeltheiligtum vorzustellen hat, macht die *'ohæl mô'ed*-Tradition eine sehr qualifizierte Aussage: Jahwe ist zu bestimmten Anlässen in der Wolke(nsäule) herabgestiegen (*jārad*) und nach der Besprechung am *pætaḥ 'ohæl mô'ed*[186] wieder gewichen. Das Woher des *jārad* bzw. das Wohin der Rückkehr wird man sicher nicht, wie gelegentlich[187] geschehen, mit dem Sinai bezeichnen dürfen, sondern mit Jahwes himmlischer Wohnung[188]; darauf deuten die außerhalb der Zelttradition erwähnten Ereignisse eines Niedersteigens Jahwes hin (Gen 11,5.7; Ex 19,11.18.20; 34,5 – alle J). Das zeigt, daß der *'ohæl mô'ed* nicht als der Ort ständiger Gegenwart Jahwes, nicht, gemäß dem gewöhnlichen Schema von Heiligtum und Tempel im alten Orient, als Wohnung der Gottheit, sondern als Stätte des gelegentlichen Sich-Einfindens, der Begegnung, des Rendezvous mit den Menschen verstanden werden muß. »Es ist also ausgesprochenermaßen der ferne Gott, der sich hier offenbart«[189]. Es ist der Ort einer nur vorübergehenden Anwesenheit Jahwes, der die Distanz der Gottheit von der Sphäre des Menschlichen, aber zugleich auch die gnadenvolle Zuneigung hervorhebt[190]. Mit diesen Akzenten fügt sich der Abschnitt Ex 33,7–11 gut in den Textzusammenhang ein; denn auf beide Momente wird von v1–6 her Nachdruck gelegt: auf die infolge des Götzendienstes (Ex 32) verweigerte persönliche ständige Gegenwart Jahwes inmitten Israels ebenso wie auf die bleibende, gnädige und hilfreiche Zuwendung Jahwes auf der weiteren Wanderung. So legt v7–11 die Annahme nahe, die Begegnungen am Zelt seien das, was Jahwe nach v5 für das Volk tun will[191].

186. Dieser Ort ist auch noch in P besonders qualifiziert, vgl. Lev 1ff.; Num 6,10.13ff.; 10,3; 16,18f.; 20,6; 25,6; 27,2ff.

187. Von Gall, S. 34; Luther, in: Meyer, Israeliten, S. 164; Morgenstern, Document, S. 120; wohl auch Weiser I, S. 18 seiner Epiphaniethese zuliebe.

188. Auch abgesehen von der Quellenzuordnung der alten Zelttradition ist Steins These (S. 92f.) verfehlt, die Wolke habe ständig über dem Zelt geschwebt und sei nur gelegentlich an den Eingang herabgestiegen. Eine klare Differenzierung der spezifischen Anschauungen der Zeltüberlieferung von JE und P gelingt Stein, wie so oft, auch hier nicht.

189. Eichrodt, Theologie I, S. 61.

190. Völlig verfehlt im Blick auf den alten *'ohæl mô'ed* sind deshalb Meinholds Äußerungen (Kultuszentralisation, S. 308f.): Jahwe throne auf der Lade als seinem Thron, in eine Wolkensäule verhüllt, um Mose von da aus bis an die Zelttür zur Besprechung und Beratung entgegenzutreten. Ebenso unzutreffend sind Hertzbergs Differenzierungen zwischen den Vorstellungen des Wohnens und Erscheinens innerhalb von Ex 33,7–11, siehe dazu D II.

191. Dies wiederum spräche für Noths These (Exodus, S. 209), der Abschnitt v1–6 sei auf v7–11 hin komponiert worden.

Von dieser theologischen Konzeption her wird man auch in dem *'ohæl mô'ed* kein Kultobjekt im strengen Sinn des Wortes sehen dürfen[192]; denn er ist selbst ohne Heiligkeit und deshalb auch kein Gegenstand der Verehrung. Seinem Wesen nach schließt er Idole, Symbole oder sonstige Kultobjekte logischerweise aus, so daß es nicht verwunderlich ist, daß wir von einem Inhalt des Zeltes nichts erfahren.

Es mag überraschen, daß dieser von den Texten gebotene klare Sachverhalt häufig verkannt worden ist. Im einzelnen ist es nicht immer nachprüfbar, inwieweit bei solchen Verzeichnungen Prämissen maßgebend sind, die von außen an die Texte herangetragen werden. Gelegentlich scheint die Voraussetzung, die Lade habe im Zelt gestanden, entweder eine große Unsicherheit oder gar eine der soeben skizzierten Art der Gottesgegenwart entgegengesetzte Ansicht erzeugt zu haben. So plädiert Auerbach[193] dafür, daß ursprünglich Jahwe dauernd (auf der Lade) im Zelt gewohnt habe, und auch Leslie[194] und Oesterley-Robinson[195] reden vom Zelt als dem Ort eines mehr oder weniger geistig vorgestellten Wohnens Jahwes, auch abgesehen von der Frage nach der Gegenwart der Lade im Zelt. Bei Volz[196] gehen beide Vorstellungen: von dem die Nähe der Gottheit verbürgenden Wohnen und dem gelegentlichen Besuchen, unausgeglichen nebeneinander her.

Die prägende Kraft außerbiblischer Voraussetzungen zeigt sich in besonderem Maße bei Morgenstern, der in seinen frühen[197] Veröffentlichungen klar auf der oben angedeuteten Aussagelinie der Zelttradition bleibt, später aber bei seinem Vergleich des *'ohæl mô'ed* mit der arabischen ḳubbe zu entgegengesetzten Vorstellungen gelangt[198]. Jetzt hält er den zu derselben Klasse von Heiligtümern wie die ḳubbe zählenden *'ohæl mô'ed* für die Wohnstätte Jahwes; denn nach der ursprünglichen Konzeption sei Mose zu Jahwe gegangen, nicht habe sich Jahwe mit Mose getroffen. Diese Ansicht wird dadurch ermöglicht, daß Morgenstern Ex 33,9f. für eine spätere, den ursprünglichen theologischen Gedanken korrigierende Interpolation von J hält. Der Unterschied der in Ex 33,7f.11 enthaltenen theologischen Vorstellungen zu denen, die mit der ḳubbe verbunden sind, liegt darin, daß das atl Heiligtum infolge einer religiösen Reform des Mose keine Bethyle oder sonstigen Gottessymbole enthielt; insofern ist die Gegenwart Gottes geistiger aufgefaßt als bei den Heiligtümern der arabischen Nachbarn.

Wir werden aber demgegenüber feststellen müssen, daß die Idee des *järad* Jahwes nicht

192. So richtig Morgenstern, Tent, S. 136f.

193. Moses, S. 160, wo allerdings v7–11 zu P gerechnet werden.

194. S. 90.

195. S. 162f.

196. Altertümer, S. 8.

197. Theophanies I, S. 156, Tent, S. 134f., Document, S. 120ff.

198. Vgl. dazu Ark, S. 146, 158, Anm. 290, 160.

allein in Ex 33,7ff., sondern auch in den übrigen Stücken der Zelttradition so fest verankert ist, ja offenbar das wesentliche Element der theologischen Anschauungen darstellt, daß man den *'ohæl mô'ed* in dieser Hinsicht nicht auf eine Ebene mit der ḳubbe stellen kann. Wenn überhaupt historische oder nur phänomenologische Verbindungen zwischen beiden Heiligtümern bestehen, dann sind doch die durch die Gottesvorstellung der atl Texte verursachten Differenzen so erheblich, daß man das Neue, das Mosaische nicht nur in einem ikonoklastischen Akt wird sehen dürfen. Nach allem, was wir bisher über den atl *'ohæl mô'ed* ermitteln konnten, wird wohl zu sagen sein, daß er auch im Rahmen verwandter nomadischer Einrichtungen einen durchaus eigenartigen Charakter hat.

Damit kommen wir zu der Aufgabe, deren Behandlung uns schon hinüberführt zu der Frage, welche Traditionen in der Stiftshütte-Konstruktion von P aufgenommen worden sind. Mit der klaren Konzeption von der Art der Gottesgegenwart in der *'ohæl mô'ed*-Tradition vor Augen haben wir zu untersuchen, wie demgegenüber P diese Gegenwart verstanden und ausgedrückt hat, genauer: in welchem Maße hier noch die alte Überlieferung lebendig oder inwieweit sie durch andere Traditionen verdrängt, ergänzt, korrigiert worden ist.

Rein terminologisch treffen wir in P auf zwei Aussagenreihen: Das Heiligtum trägt, wenn wir von Begriffsmischungen absehen, einmal die aus der alten Zeltüberlieferung bekannte Bezeichnung *'ohæl mô'ed*, heißt daneben aber auch *miškān*. Entsprechend dieser Doppelheit der Namen des Heiligtums ist von der Art der Gegenwart Jahwes in der doppelten Weise des *nô'ad* und des *šākan* die Rede. Der Ort des *nô'ad* ist des näheren der Eingang des Heiligtums wie in der alten Tradition, aber auch die Kapporet auf der Lade im Allerheiligsten. Im übrigen ist auch bei P von der Wolke, im Zusammenhang damit weiterhin vom Kabod Jahwes die Rede. Die Abgrenzung und gegenseitige Zuordnung dieser Vorstellungen ist eines der schwierigsten Probleme, die uns P aufgibt. Wir verdeutlichen uns das bei einem kurzen Gang durch die Forschungsgeschichte, indem wir einige wichtige Lösungsversuche betrachten, sodann das bei der Lösung zu beachtende atl Material ausbreiten und abschließend ein eigenes Ergebnis zu formulieren versuchen.

b) Die Stiftshütte von P

α) Einige Lösungsversuche im Laufe der Forschungsgeschichte. In seinen frühen Arbeiten[199] hat Morgenstern die Stiftshütte als Wohnort Jahwes verstanden. Ursprünglicher Wohnsitz war der Sinai, Jahwes heiliger Berg; aber nach der Fertigstellung der Stiftshütte verließ der im Kabod in Person anwesende Jahwe diesen Wohnort für immer und nahm Platz auf der Kapporet, wo er, wie die Wolke Ex 40,36–38; Num 9,15–23 zeigt, dauernd gegenwärtig ist. Diese Sicht der Dinge erfährt dann später eine Differenzierung, in der sich überlieferungs-

199. Vgl. Theophanies I, S. 149–152, auch Tent, S. 139.

und theologiegeschichtliche Erkenntnisse Morgensterns niederschlagen[200]. In den frühsten Überlieferungssträngen von Pg spielte die theologische Konzeption des alten *'ohæl mô'ed* eine große Rolle, was besonders Ex 29,42f. in der Betonung des *nô'ad* am *pætaḥ 'ohæl mô'ed* deutlich wird[201]. In späteren Überlieferungsstadien wird aber der einfache Zeltplan zurückgedrängt und so das frühe Bild nach Maßgabe (Terminologie, theologischer Gehalt) der *miškān*-Vorstellung drastisch umgestaltet. Diese Umgestaltung sieht Morgenstern begründet im Wandel der Geisteshaltung Israels, der auf die partikularistischen und isolationistischen Einflüsse des Exils zurückzuführen ist. Jahwe ist betont der Gott seines, durch den einzigen legitimen Kult aus anderen Völkern ausgesonderten Volkes Israel, in dessen Mitte er wohnt. Diesem Gedanken des Wohnens nun nicht mehr im Himmel, wie bei J (Ex 33,9f.), sondern inmitten des erwählten und geheiligten Volkes gibt die Bezeichnung des Heiligtums als *miškān* Ausdruck[202].

Diese Linie einer überlieferungsgeschichtlichen Deutung fortsetzend, aber im Ergebnis die Auffassung Morgensterns genau umkehrend, haben vor allem Gerhard von Rad[203] und Martin Noth[204], denen Kuschke[205] und viele andere gefolgt sind, die in P aufgenommenen Elemente untersucht und das proprium der theologischen Vorstellungen von P, seine »programmatisch-theologische Tendenz«[206], herauszustellen unternommen. Nach von Rad hat P die alte, in den Südstämmen Israels gepflegte und an das heilige Zelt der JE-Überlieferung geknüpfte Mo'ed-Vorstellung (Ex 25,22; 29,42f.) mit der in den Vorstufen von P (noch) dominierenden, der Wurzel der Ladetheologie entwachsenen und sich in den Anschauungen über die Gottesgegenwart im Tempel niederschlagenden Wohnvorstellung kombiniert, die sich etwa in der oft kultisch erstarrten Formel *lipnê jhwh* spiegelt. Bei dieser Kombination blieb die Mo'ed-Komponente siegreich, sie bildet das theologisch entscheidende Korrektiv gegenüber der Wohnvorstellung. Dies zeigt sich in der oftmaligen Schilderung des in der Wolke von oben auf das Zelt herabkommenden Kabod, wodurch die Kondeszendenz Jahwes veranschaulicht werden soll, drückt sich aber auch in dem durch die Verwendung des Terminus *nô'ad* geäußerten Gedanken aus, der sinnlos wäre, wenn Jahwe als der dauernd gegenwärtige aufgefaßt würde.

200. Bes. Ark, S. 132–141; ähnliche Gedanken bei Rost, Vorstufen, S. 37f.

201. Morgenstern sieht hier die *'ohæl mô'ed*-Tradition auf ihrer zweiten Entwicklungsstufe, die durch die Interpolation von v9f. in Ex 33,7f.11 gekennzeichnet ist (vgl. C IV/4a).

202. P würde damit an die ursprüngliche, vormosaische Konzeption des *'ohæl mô'ed* anknüpfen (vgl. CIV/4a).

203. Zelt und Lade, S. 110f., 125f., Priesterschrift, S. 182–184, Dtn-Studien, S. 26ff., Theologie, S. 251f.

204. Bes. ÜPent, S. 264–267, siehe auch Exodus, S. 167.

205. S. 82ff.

206. Dtn-Studien, S. 28.

Ja, von Rad geht sogar so weit, daß er sagt, in P sei »die Wohn- und Thronvorstellung ... fast ganz verdrängt«, sie schlage nur noch phraseologisch durch[207].

In ähnlicher Weise sieht Noth in der Aufnahme der alten *'ohæl mô'ed*-Tradition das Neue und Besondere in der Heiligtumskonzeption des in der Überlieferungssphäre des Jerusalemer Tempels stehenden Verfassers von P. Der Tempel, das für P einzige legitime Heiligtum, wird nicht bloß in die Wüstenzeit an den Sinai zurückverlegt und so heilsgeschichtlich legitimiert, sondern der mit bestimmten Vorstellungsgehalten ausgestatteten *'ohæl mô'ed*-Tradition eingegliedert und dadurch in der Weise ergänzt und korrigiert, daß das numinose Element im Wesen des Sinaigottes prägend zutage tritt, des Gottes also, der im Heiligtum nicht wohnt, sondern daselbst nur begegnet.

Dieser Auffassung widerspricht, in einem gewissen Extrem, Haran, wenn er kurz und bündig sagt, daß die Institution des alten *'ohæl mô'ed* »is ignored by P, which retains only its (scil. des *'ohæl mô'ed)* name as a designation of its (scil. P) cultic Tabernacle«[208]. Das Wesen des alten prophetischen Heiligtums, des *'ohæl mô'ed*, wird vollkommen absorbiert von der hierozentrischen Kultinstitution; der Name des alten Zeltes meint in P etwas ganz anderes als in seinem ursprünglichen Zusammenhang.

Dem Aufweis alter Traditionen aus der Wüstenzeit in P dienen die Untersuchungen zum Begriff *šākan/miškān,* die in neuerer Zeit besonders Cross[209] angestellt hat. Auf seine Ergebnisse haben sich in der Folgezeit etliche Forscher[210] berufen. Cross untersucht den Bedeutungsgehalt von *šākan* in den ältesten Zeugnissen des AT (Gen 9,27; 49,13a; Num 23,9b; Dtn 33,20.28; Ri 5,17) und kommt unter vergleichender Heranziehung entsprechender Nachrichten in den Texten von Ugarit zu dem Ergebnis, *šākan/miškān* bedeute ursprünglich einfach ›zelten/Zelt‹, spiegle also die Verhältnisse nomadischen Lebens wider. P habe im Blick auf die Stiftshütte als des Zeltes par excellence einen konkreten Begriff gebraucht, um ein theologisches Konzept auszudrükken. Jahwes *šākan* bedeutet ein Sich-zeitweilig-Niederlassen zum Zwecke der Offenbarung und Sühne. Jahwe ist, wie Schreiner[211] betont, wirklich gegenwärtig, aber er verfügt frei über Ort und Dauer seines Naheseins.

Auf dieser Grundlage hat Clements[212] die theologischen Vorstellungen von P noch zu präzisieren versucht. In der Sache kommt er trotz einiger berechtigter Kritik an von Rads Unterscheidung von Wohn- und Erscheinungsstätte doch dessen Ergebnis nahe, indem er *šākan* definiert als »impermanent ›taber-

207. Theologie, S. 252 und Anm. 20.

208. Nature, S. 64.

209. S. 65ff.

210. Siehe etwa Stalker, S. 233; Davies, Tabernacle, S. 505; Schreiner, S. 92; Clements, S. 116f.; Fretheim, Document, S. 321.

211. S. 92.

212. S. 115ff.

nacling‹ on earth«[213], das durch die Kabod-Wolke angezeigt wird. Sie erinnere an die alte *'ohæl mô'ed*-Tradition[214]. Von ihr als der theologisch prägenden Mitte her werden die hinsichtlich verschiedener Traditionselemente bestehenden Spannungen zwischen Wohnen und Kommen Jahwes gelöst. P sagt, »that the cloud of the theophany is not merely a temporary manifestation of the divine glory, but is a permanent mode of his activity, and as such, is the way in which he comes to settle within Israel. This abiding in Israel, however, is neither unconditional nor unchangable, but is only a ›tabernacling‹, and may be withdrawn in the face of national disobedience. Therefore although the cloud is a permanent mode of Yahweh's being and action, its stay on earth may be only temporary, or at least interrupted«[215]. Clements hat damit das *šākan* inhaltlich bestimmt, ohne auf die durch Ex 29,42 ff. angezeigte Notwendigkeit einer Verhältnisbestimmung von *šākan* und *nô'ad* einzugehen. Daß Clements auf die mit dem Terminus *nô'ad* verbundene Vorstellung im hier zur Debatte stehenden Sachzusammenhang nicht eingeht, wird darin seine Ursache haben, daß er die mit *nô'ad* verbundenen Ideen schon in der Interpretation des Terminus *šākan* eingefangen zu haben glaubt.

Die in den bisher erwähnten Untersuchungen zum Vorstellungsgehalt von *šākan/miškān* liegende methodische Schwäche scheint mir darin zu bestehen, daß die Bedeutungsgehalte der alten Quellen, die zudem nur den menschlichen Bereich betreffen, direkt für P übernommen werden, ohne dem Phänomen Rechnung zu tragen, daß P augenscheinlich in der Tradition des Jerusalemer Tempels steht[216]. Wie durch diesen Filter der Kulturlandinstitution ein Terminus aus der Nomadenzeit seinen Gehalt verändert oder zumindest verändern kann, ist den oben genannten Autoren mit gewissen Ausnahmen, etwa bei Schreiner, offenbar kein Problem. Und ob außerdem die Interpretation des *šākan/miškān* durch Cross dem atl Befund gerecht zu werden vermag, ist eine offene Frage.

Leider läßt uns auch Görg[217] in seinen ausführlichen Untersuchungen allein, die auf ein anderes Ziel als das einer Analyse des Gehaltes von *šākan/miškān* in P abzielen. Bis auf eine kurze, im entscheidenden Urteil an Koch orientierte Anmerkung[218] beschäftigt er sich nur mit den Belegen außerhalb von P; hier sind seine Ergebnisse denen von Cross ähnlich, wenn auch ungleich differenzierter: *šākan* gibt zunächst die nomadische Lebensweise des vorübergehenden Aufenthaltes oder des Prozesses der Konsolidierung im Gegensatz zum bürgerrechtlich verbürgten Wohnen wieder; *miškān* ist folglich eine zeltähnliche Wohnstätte, aber auch eine Stätte, wo besitzrechtliches Verbleiben ausgeschlossen ist. Schön herausgestellt wird die in der Königszeit auftauchende

213. S. 117. 214. S. 117f. 215. S. 118.
216. Auf Einzelheiten werden wir später (C IV/4bß) eingehen.
217. S. 97–124. 218. S. 111f., Anm. 226.

theologische Wertung des *šākan* als des wahren *šākan* in der Nähe Jahwes. Über Jahwes ›Wohnen‹ wird gesagt, daß diese Vorstellung seit der frühen Königszeit in Jerusalem bekannt gewesen sei, ihre Heimat aber wohl an vorjerusalemischen Heiligtümern (Silo Ps 78,60; Gibeon 1 Chr 16,39; 21,29) habe. Es bleibt auch nach Görg die Aufgabe, den Gehalt von *šākan/miškān* in P genauer zu erfassen zu versuchen.

Das erwähnte methodische und sachliche Ungenügen der Untersuchungen von Cross und seinen Nachfolgern ist etwa von Kuschke[219] und, ihm zustimmend, Michaelis[220] herausgestellt worden. An Hand der uns zur Verfügung stehenden Vorkommen von *šākan* in dem alten Traditionsbestand von Gen–Ri wird betont, daß in diesem Verb nur in Ausnahmefällen ein Wohnen in Zelten vorauszusetzen und daß überdies bei der Dauer des *šākan* nicht an ein flüchtiges Begegnen, sondern immer an ein längeres, ja bisweilen ständiges Bleiben zu denken sei. Jedenfalls könne man nicht von der Linie des *šākan* auf die mit dem *'ohæl mô'ed* verbundenen Vorstellungen einschwenken, zumal wenn in *šākan* Vorstellungsgehalte enthalten sind, die am Tempel von Jerusalem haften und von dort auf das Wüstenheiligtum zurückgeworfen wurden. Leben in Zelten und Wohnen im Sinn des *šākan* seien »zwei völlig getrennte Dinge«[221]. Bei der Zuordnung der in P vorliegenden Auffassungen von der Art der Gegenwart Jahwes kommt Kuschke auf das Ergebnis von Rads hinaus[222], während Michaelis bei der Herausstellung der Verschiedenartigkeit stehenbleibt.

Mit Hilfe der Herausarbeitung von Vorlagen (›Formularen‹ oder ›Ritualen‹) in P hat Koch[223] die Doppelheit der Anschauungen deutlich gemacht. Seiner Meinung nach gehört die Wendung *lipnê jhwh* zu den Vorlagen, die ja nur vom Zelt reden (!), während P selbst, in der Aufnahme einer in Jerusalem üblichen Bezeichnung, vom *šākan* redet; diese Benennung ist im Sinn des *nô'ad* als »ein vorübergehendes Verweilen« zu verstehen.

Zum Schluß sei noch die aus der deutlich erkannten Komplexität, ja Widersprüchlichkeit der Vorstellungen von Gottes Gegenwart in P erwachsene Vermutung Elligers erwähnt, *šākan* werde von Pg gebraucht in dem Sinne, »daß Gott sich mit der Errichtung des Offenbarungszeltes nur die Möglichkeit schafft, jederzeit bei seinem Volke ›sich niederzulassen‹ und es seiner allerpersönlichsten Gegenwart von neuem zu versichern«[224].

219. S. 84ff. 220. Zelt I, S. 41f.

221. Michaelis, Zelt I, S. 42, ebenso Zelt II, S. 372.

222. S. 93: Die Jerusalemer Tempel-*miškān*-Tradition ist die Form, die P mit dem Inhalt der judäischen *mô'ed*-Vorstellung füllt; Kutsch, Zelt, Sp. 1893 zustimmend.

223. Priesterschrift, S. 14, 31, Anm. 1.

224. S. 133; diese Deutung ist zu verstehen auf dem Hintergrund der Vermutung Elligers, der Stiftshütte-Entwurf von P stelle ein Programm in dem Sinne dar, daß P in Anknüpfung an die alte Zelttradition ein neues Zelt (im Exil) bauen, Gott damit womöglich herbeiziehen und so die Geschichte wieder in Gang setzen möchte (S. 143).

Wenn wir zu einer Beurteilung der vorgelegten Lösungsversuche und dabei zu einem eigenen Ergebnis kommen wollen, dann bleibt kein anderer Weg als der, daß wir so umfassend, aber auch so kurz wie möglich das Material vorlegen, das uns hier vom atl Text her zur Verfügung steht. Wir haben uns dabei mit den drei Komplexen der *šākan/miškān*-Vorstellungsgehalte, der Formel *lipnê jhwh* und dem Zusammenhang zwischen *nir'ā*, *nô'ad*, *kābôd*, *'ānān* bei P zu beschäftigen.

β) Die mit der Beschreibung der Gegenwart Jahwes verbundenen Elemente 1. Von den ältesten[225] bis zu den jüngsten literarischen Zeugnissen des AT ist von einem *šākan* der Menschen und Tiere die Rede. Dabei ist durch den Terminus an sich nichts über die Dauer des ›Wohnens‹ gesagt. Dem Context nach kann ein nur vorübergehendes Bleiben, aber auch ein dauerndes Wohnen gemeint sein. Weniger zahlreich, aber zeitlich auch breit gestreut sind die Stellen, wo von einem *šākan* Jahwes die Rede ist: 1Kön6,13; 8,12f.[226]; Jes8,18; Ez43,7.9; Jo4,17.21; Sach 2,14f.; 8,3; Ps68,17; 74,2; 135,21; 1Chr23,25 verbinden Jahwes *šākan* mit dem (Tempel auf dem) Zion oder allgemeiner: Jerusalem. Ebenfalls eine Verbindung mit einem Kulturlandheiligtum hat Dtn33,12 im Blick; sollte statt des ersten עָלָיו zu lesen sein עֶלְיוֹן, so würde diese Stelle an Jerusalemer Kulttraditionen erinnern (vgl. Ps46,5). Dtn33,16 *(šok^enî s^enæ)* kann hier unbeachtet bleiben, da offenbar auf eine Lokalsage der Wüste (Ex3,2ff.) angespielt wird, in der das Epitheton beheimatet ist. Gegen eine Bindung des *šākan* Jahwes an einen irdischen Kultort scheinen die nachexilischen Texte Jes33,5; 57,15 zu protestieren, in denen Jahwe als der *šoken mārôm* bezeichnet wird. Diese Stellen unterstreichen aber nur die Annahme, daß die Rede vom *šākan* Jahwes ein festgeprägtes, am Zion haftendes Theologumenon ist. Inwieweit diese Vorstellung schon für die Zeit vor dem Tempelbau anzunehmen ist, muß offenbleiben, da nicht auszumachen ist, wie stark Ps78,60 und Dtn33,12 von der Jerusalemer Tempeltradition abhängig sind.

Es fällt nun auf, daß in P nur von einem *šākan* Jahwes[227] die Rede ist (Ex25,8; 29,45f.; siehe auch Num5,3; 35,34, beide in Nachträgen zu Pg) bzw. vom *šākan* des *kābôd* Jahwes (Ex 24,16), des *'ānān* (Ex40,35), des *miškān* (Jos18,1 hif.; 22,19) oder des *'ohæl mô'ed* (Lev16,16). In P ist somit stets ein theologisch qualifiziertes *šākan* gemeint. Von besonderem Gewicht sind dabei Ex25,8, wo das *šākan* Jahwes als der Zweck der Errichtung des *miqdāš* angegeben wird, und Ex29,45f., wo der Sinn des Heiligtums und das Ziel der mit dem Exodus beginnenden Heilsgeschichte im *šākan* Jahwes inmitten des Volkes Israel zusammengefaßt ist.

Aus keinem der Belege, die man aus dem AT für das *šākan* in untheologischem oder theologischem Gebrauch anführen kann, läßt sich ein Argument für ein nur gelegentliches Sich-Einfinden Jahwes beim/im Heiligtum gewinnen[228]. Selbst wenn, wie man oft behauptet hat[229],

225. Siehe die Texte und Exegesen bei Cross, S. 65ff. und Görg, S. 98ff.; vgl. zur Verwendung des Terminus auch Kuschke, S. 84f.

226. Locker im Context eingefügt. Die Sprüche sind alt und bieten ein in dieser Weise singuläres Zeugnis der Tempeltheologie; sie sind der klassische Beleg für die mit dem Tempel verbundene Wohnvorstellung, wie sie sich im ganzen Alten Orient findet.

227. Einzige Ausnahme ist Num14,30 *(šākan* pi), eine Stelle, die aber zu den Nachträgen zu Pg zu rechnen ist (vgl. Noth, ÜPent, S. 19, Numeri, S. 89, 98).

228. Gegen Cross und seine Nachfolger.

Phier auf nomadische Traditionen zurückgreifen würde, wäre damit an sich noch nichts über die Dauer der göttlichen Präsenz gesagt. Der mit *šākan* im nomadischen Milieu verbundene Vorstellungsgehalt ist der des Wanderns, des Ortswechsels, des Von-einem-Standort-zum-andern-Aufbrechens. Analog dem *šākan* der Nomaden müßte dann beim *šākan* Jahwes nicht auf der ruhenden, seßhaften, sondern auf der mitgehenden Gegenwart Jahwes der Akzent liegen. Nicht die Dauer dieser göttlichen Gegenwart, sondern das Wechseln des Standortes der Wohnung wäre dann das proprium des Vorstellungsgehaltes von *šākan* im Blick auf die nomadische Situation. Wenn also Schreiner[230] meint, in ›*šākan*‹ werde die wirkliche Gegenwart Jahwes, aber zugleich seine freie Verfügung über Dauer und Ort seines Naheseins ausgedrückt, so ist das nur richtig, sofern man darunter permanentes Nahesein an dem jeweiligen Ort versteht, den Jahwe für das Lager (siehe unten) erwählt. Ein Gegenwärtigsein im Sinne des *nô'ad* ist in keinem Fall mit *šākan* gemeint.

2. Der Terminus *miškān* begegnet in den alten Pentateuchquellen nur Num 24,5 (im Plural), und hier in ganz untheologischem Sinn; er fehlt zudem fast völlig in Jos – 2 Kön[231]. Erst mit Jes (32,18; siehe auch 54,2, jeweils im Plural) tritt er wieder auf und begegnet dann, meist im Plural, einige Male in Jer, Ez, Hi, Hhld und späten Pss.

Theologisch gefüllt im Sinn der Wohnung Jahwes finden wir ›*miškān*‹ in den Pss (26,8 und 74,7 im Singular, vgl. 76,3 und 132,13f.; im Plural 43,3; 46,5; 84,2; 132,5.7), wo es stets um die Wohnung(en) Jahwes[232] auf dem heiligen Berg oder in der Gottesstadt geht. In dieser Tradition stehen auch Ez 37,7; 1 Chr 6,33; 2 Chr 29,6. Dabei sehen die Texte der Chronik den Tempel in der Traditionslinie des in Gibeon aufgestellten mosaischen Wüstenzeltes[233].
Wie die *šākan*-, so ist auch die *miškān*-Vorstellung in ihrem Bezug auf Jahwe deutlich mit dem Zion verhaftet, sie gehört also zur Jerusalemer Kulttradition. Da sich ähnliche Vorstellungen vom *miškān* im Krt- und Danel-Epos der Ras Schamra-Texte[234] finden und zudem auch dort ein Nebeneinander von *miškān* und *'ohæl* vorkommt[235], hat die auch sonst mit zahlreichen Argumenten zu begründende Annahme viel für sich, daß in der Jerusalemer Tradition vorisraelitische kanaanäische Elemente weiterleben.

Da außerhalb der Jerusalemer Tradition höchstens (siehe oben) in zwei Ausnahmefällen von einem qualifizierten *šākan* Jahwes geredet wird, muß man annehmen, daß P in seinem Gebrauch der Termini *šākan* und *miškān* eben in der Jerusalemer Überlieferung steht[236]. Er

229. Vgl. dazu außer den bereits in C IV/4bα genannten Autoren Rabe, Temple, S. 330, der die von P als wesentliches Element der Stiftshütte-Konzeption aufgenommene *šākan*-Terminologie durch das Heiligtum von Silo, das Davidszelt und den Salomonischen Tempel vermittelt sieht.

230. S. 92.

231. Nur Jos 22,19.29 (P) [*miškān* Jahwes]; 2 Sam 7,6 (vgl. D V/4). Num 16,24.27 liegt eine ganz sekundäre Verquickung von zwei Erzählungsvarianten vor, siehe Noth, Numeri, S. 113.

232. An den beiden erstgenannten Psalmenstellen ist vom *miškān* des Kabod bzw. des Namens Jahwes die Rede.

233. 1 Chr 6,17; 23,26; 16,39; 21,29; 2 Chr 1,3.5.

234. Vgl. dazu W. H. Schmidt, Kultsprache, S. 91f., mit der dort angegebenen Literatur.

235. Vgl. im AT Ps 15,1; 27,4f.; 61,5; 78,60, wo der Tempel poetisch *'ohæl* genannt wird.

236. Es ist also richtig, wenn Cross und seine oben genannten Nachfolger, dazu auch Dumermuth, Kulttheologie, S. 64f., annehmen, daß P alte sakrale Traditionen aufgenommen

hat also, wie Koch[237] richtig annimmt, eine in Jerusalem übliche Bezeichnung aufgenommen und zu Ehren bringen wollen[238]. Mit dieser Benennung, die dann auch die Chronik in Abhängigkeit von P für das Wüstenzelt übernommen hat, ist die Idee des ständigen Bleibens, einerlei wie dinglich-massiv oder vergeistigt[239], statisch oder dynamisch man sich diese Präsenz vorstellen will, verbunden[240].

3. Dieser Vorstellung entspricht die bei P häufig gebrauchte Formel *lipnê jhwh*, die an vielen Stellen bereits kultisch erstarrt ist. P verwendet vor der Errichtung des *miškān* diese Formel nur selten (Ex6,12.30; 16,9.33), doch spürt man gerade bei den beiden letztgenannten Stellen, wie die am Heiligtum orientierten Vorstellungen hinter der Formel durchscheinen. Alles, was sich vor dem Heiligtum, an seinem Eingang, in ihm oder in seinem Allerheiligsten ereignet: etwa Versammlungen einzelner, von Gruppen oder der ganzen Gemeinde (Lev9,5; Num 16,16f.) oder Opferhandlungen (Ex29,10f.24f.; 30,8; Lev8,27.29; 9,4; 10,1; Num5,18.25; häufig in der Opfertora Lev 1–7, in der Reinheitstora Lev 11–15 und im Heiligkeitsgesetz Lev 17–26) – und alles, was sich vor oder in dem Heiligtum befindet: die Brote auf dem Schaubrottisch (Ex25,30; 29,23; 40,23), der Leuchter mit den immerbrennenden Lampen (Ex27,20f.; 40,25) oder der Räucheropferaltar (Ex30,8; Lev4,7; 16,12) – dies alles geschieht oder befindet sich *lipnê jhwh*. Im Heiligtum, und zwar hinter dem Vorhang, der das Heilige vom Allerheiligsten trennt, ist Jahwe permanent gegenwärtig gedacht. Wie der formelhafte Gebrauch von ›*lipnê jhwh*‹ zeigt, ist die Tatsache der göttlichen Präsenz kein Gegenstand der Erörterung.

4. Neben dieser Linie findet sich nun in P noch eine andere, die die Art der Gegenwart Jahwes im Heiligtum überhaupt erst zu einem Problem gemacht hat. Nehmen wir diese andere Linie einmal isoliert, so stoßen wir auf einen Gedanken, den wir in der alten Zelttradition als das prägende Element vorfanden. Der *'ohæl mô'ed* ist dort der Ort, an dem sich der im *'ammûd hæ'ānān* herniederkommende *(jārad)* Jahwe mit Mose aus einem bestimmten Grunde traf; das Zelt war die Stätte einer gelegentlichen, kurzen Begegnung, wie es der Name *'ohæl mô'ed* widerspiegelt. Von einem solchen *jā'ad* (nif) weiß auch P, und zwar vor allem an zwei exponierten Stellen, zu reden: Ex25,22 ist die Kapporet auf der Lade der Ort, wo sich Jahwe mit Mose treffen will, um ihm dort Anweisungen für Israel zu geben. In dieser Tradition stehen weiterhin Ex30,6.36 und Num17,19, während Num7,89 Mose nur den *qôl jhwh* von der Kapporet hört, ohne daß etwas über den modus der göttlichen Gegenwart gesagt wäre. Daneben steht Ex29,42f., wo der *pætaḥ 'ohæl mô'ed* als der Ort bezeichnet wird, wo Jahwe mit Mose (v42) und mit dem Volk (v43) zusammenkommen will. Dieser Gedanke ist uns aus der alten Zeltüberlieferung vertraut, war doch auch da der Eingang des Zeltes der Ort, an den Jahwe in der Wolke herniederkam; dagegen überrascht die Verbindung des *nô'ad* mit der Lade, die in der alten Tradition im und außerhalb vom Pentateuch stets als der Repräsentant der Gegenwart Jahwes angesehen wird und so mit der Vorstellung vom *nô'ad* der Gottheit in Spannung steht. Bei P finden wir also zwei verschiedene Orte des *nô'ad*.

Man könnte meinen, daß überhaupt im Gebrauch der Bezeichnung *'ohæl mô'ed* für das

habe; nur ist die Frage damit noch nicht beantwortet, inwieweit hier eine Nomadentradition in der Weise lebendig ist, daß sie die Kulturlandvorstellungen prägen konnte.

237. Priesterschrift, S. 14.

238. Daß dies nicht in der Weise geschah, wie Koch annimmt, wird uns noch beschäftigen.

239. Vgl. die Ersetzung der massiven Vorstellung vom Wohnen Jahwes am Kultort durch die vom Wohnen des Namens *(šem)* als dem Garanten des göttlichen Heilswillens im Dtn.

240. Siehe dazu Noth, Könige, S. 181f.

Heiligtum, die P neben der anderen, *miškān*, häufig verwendet, dieser Gedanke der alten Tradition fortlebe. Aber wie nach offenbar unbeachteten Äußerungen von B. Jacob[241] jüngst Görg[242] im Zuge einer abgrenzenden Definition beider Bezeichnungen ausführlich dargelegt hat, ist eine solche Annahme nicht möglich; denn wo für das Heiligtum von P der Name *'ohæl mô'ed* verwendet wird, da liegt der Nachdruck auf der Funktion der Stiftshütte als Ort des Kultvollzugs, als der Dienstleistung berufener Kultpersonen aufgegebene Institution[243], während bei dem Gebrauch von ›*miškān*‹, wo dieser Bezeichnung überhaupt eine tragende Bedeutung zukommt, immer mehr die technische Seite, das Bauwerk, das aufgerichtet und abgebrochen werden kann, samt seinen Einrichtungen im Blickfeld steht. Wie sehr darum der Vorstellungsgehalt von ›*'ohæl mô'ed*‹, der ja sachlich mit dem der Formel *lipnê jhwh* zusammentrifft, von dem Zweck und dem theologischen Gehalt des alten Zeltheiligtums entfernt und zu unterscheiden ist, wird auch andrerseits daran deutlich, daß dem alten *'ohæl mô'ed* jede spezifisch kultische Funktion abgeht, während diese bei P das wesentliche Moment darstellt. Darum bemerkt Haran mit Recht[244], daß der Charakter des alten *'ohæl mô'ed* im wesentlichen verlorengegangen und nur noch der Name des Heiligtums in P übriggeblieben sei.

Doch müssen wir noch etwas bei dem an den genannten P-Stellen auftretenden Gedanken des *nô'ad* verweilen. In der alten Tradition war damit die Vorstellung vom *jārad* und das begleitende Element des *('ammûd) hæ'ānān* verbunden. Der Terminus *jārad* mit Jahwe als Subjekt fehlt in P ganz, dagegen ist einiges über die Rolle der Wolke zu sagen. An den drei ersten Stellen, an denen die Wolke in P erscheint, steht sie in Verbindung mit dem *k^e^bôd jhwh*: Ex 16,10 erscheint der Kabod *bæ'ānān*; Ex 24,15–18 wird erzählt, daß die Wolke den Sinai bedeckt *(kissā)*, der Kabod auf dem Sinai wohnt *(šākan)* und die Wolke ›ihn‹[245] bedeckt. Mose tritt erst hinzu, nachdem er von Jahwe gerufen worden ist (v16). Ex 40,34f., wo der große Einzugsakt der göttlichen Gegenwart in das fertiggestellte Heiligtum dargestellt wird, in dem man die Erfüllung der Ankündigung Ex 25,8; 29,45f. zu sehen haben wird, ist von der Wolke, die das Heiligtum bedeckt (*kissā*), und von dem Kabod, der das Innere erfüllt (*mālê'*) – auch hier kann Mose erst hineingehen, nachdem ihn Jahwe gerufen hat (Lev 1,1) –, die Rede. Wie an diesen Stellen, so sind auch Num 17,7 die Wolke als Bedeckung des Heiligtums und der Kabod, der dem Volk erscheint, eng miteinander verbunden, während Lev 16,2 nur gesagt wird, Jahwe erscheine in der Wolke auf der Kapporet. Das Erscheinen Jahwes ist hier mit dem term.techn. *rā'ā* (nif) ausgedrückt. Dieser ist auch gebraucht, wo vom Erscheinen des Kabod Jahwes die Rede ist, ohne daß die Wolke erwähnt wird (Lev 9,4.6.23; Num 14,10; 16,19; 20,6). Was den Ort der Erscheinung angeht, so haben wir in P nur Lev 16,2 eine deutliche Angabe: die Kapporet. Nach Num 16,19 und 20,6 könnte man den *pætaḥ 'ohæl mô'ed* (wie in der alten Zelttradition, vgl. Ex 33,9f.; Num 12,5) im Horizont der JE-Überlieferung erschließen, aber eindeutig ist dies nicht. Num 14,10 redet nur von ›*b^e^'ohæl mô'ed*‹. Ist auch mit Ausnahme von

241. S. 304–308.

242. S. 34–59.

243. Vgl. Görgs jeweils zusammenfassende Wertungen des ›Zeugnisses der Struktur-Ordnung‹ (Ex 25ff. 35ff.) – wobei hervorzuheben ist, daß in Ex 26 nicht vom *'ohæl mô'ed*, sondern nur von einem *'ohæl* im Sinn eines Zeltdaches geredet wird –, der ›Kult-Ordnung‹ (Ex 29; Lev 1ff. 17ff.) und der ›Dienst-Ordnung‹ (Num 1ff. 18), S. 44, 54, 55, 59.

244. Tent, S. 20=Nature, S. 65.

245. Sowohl der Sinai als auch der Kabod Jahwes können gemeint sein.

Ex16,10 kein Zweifel daran möglich, daß das Heiligtum der Ort des Erscheinens ist, so fehlt doch eine durchgängige und eindeutige Präzisierung dieser Angabe[246].

Im Blick auf die Verbindung von Wolke und Kabod stellt sich die Frage, ob man auch überall da, wo von einem *nir'ā* des Kabod ohne eine Erwähnung der Wolke die Rede ist, die Wolke hinzudenken darf, so daß beide unzertrennlich zusammengehören würden. Dazu könnte uns die Kennzeichnung des Kabod in Ex24,17 eine Hilfe sein. Es ist da die Rede davon, das Aussehen des Kabod sei *kᵉ'eš 'okælæt*. Dieses Element der *'eš* kommt in einer näher oder weiter theologischen Qualifikation noch ein paarmal in P vor: Lev10,2 möchte man die *'eš* als Äußerung des Kabod Jahwes verstehen, ähnlich vielleicht auch Num 16,35; zwei Stellen aus den Nachträgen zu Pg, Ex40,38 und Num9,15, erzählen, daß die auf dem Heiligtum ruhende Wolke nachts wie *'eš* ausgesehen habe. Diese Beobachtungen machen es kaum möglich, die Annahme einer generellen Verbindung von Wolke und Kabod zu erhärten.

Nun berichten aber die beiden zuletzt genannten Texte mehr über die Funktion der Wolke. Sie sind inhaltlich eine ausführliche, Num9,15ff. sogar eine sehr weitschweifige und schwerfällige Ausdeutung der Notiz Num10,11f., die sicherlich zu Pg zu rechnen ist[247] und die vom Aufbruch des Volkes vom Sinai handelt. Die Wolke hebt sich vom Heiligtum hinweg und gibt so das Zeichen zum allgemeinen Aufbruch. Und nach einer Etappe läßt sie sich wieder nieder, um so die Rast und den Standort für die erneute Aufrichtung des Heiligtums anzuzeigen. Die Zusätze zu Pg in Ex40,36ff. und Num9,15ff. haben ganz richtig die dauernde Gegenwart der Wolke auf dem Heiligtum, wie sie Num10,11f. voraussetzt, festgehalten[248]. Jedenfalls bieten diese Texte keinen Beleg für die These, Jahwe habe sich nur vorübergehend in/bei/vor der Stiftshütte aufgehalten, wie das für die JE-Tradition bezeugt ist. Wo das Heiligtum von P aufgerichtet ist, da ist auch der *'ānān* permanent auf ihm[249]. Dürfte man außerdem eine dauernde Verbindung von Wolke und Kabod annehmen, so käme man zu der Auffassung Morgensterns (CIV/4ba), daß mit der Fertigstellung des Heiligtums Jahwes Kabod für immer seinen ursprünglichen Wohnsitz, den heiligen Berg Sinai, verlassen und auf der Kapporet permanent Wohnung genommen habe. Über das Wie der Gegenwart Jahwes könnte uns nun vielleicht der Terminus *rā'ā* (nif) Auskunft geben. Subjekt dieses *nir'ā* ist bis auf Lev16,2, wo Jahwe erscheinen will, stets der Kabod Jahwes. Über den modus dieses Erscheinens erfahren wir nun aber außer der gelegentlichen Verbindung mit dem *'ānān* nichts. Daß seit seiner Errichtung der *miškān* der gegebene und von Jahwe dazu einzig legitimierte Ort des Erscheinens ist, sagen die in Frage kommenden Texte übereinstimmend (Lev9,6.23; Num14,10; 16,19; 17,7; 20,6). Aber über das Woher des *nir'ā* sagt weder der Terminus an sich noch das begleitende Geschehen etwas aus. Dies muß besonders bei einem Vergleich mit der *jārad*-Vorstellung der alten Zelttradition auffallen. Die *jārad*- mit der *nir'ā*-Vorstellung über das Medium des *'ānān* zu identifizieren, wie es offenbar in Dtn31,15 der Fall ist, verwehrt in P die Vorstellung von der dauernden Präsenz der Wolke über dem Heiligtum,

246. Gegen Stein, S. 54. Zur Struktur der *kᵉbôd-jhwh*-Erzählungen bei P vgl. neuestens Westermann, Herrlichkeit, S. 227ff., bes. 240–245.

247. Der Zusatz ›*'edut*‹ zu ›*miškān*‹ läßt sich leicht streichen, siehe Noth, Numeri, S. 69.

248. So richtig Morgenstern, Theophanies I, S. 149f., 152; S. R. Driver, Exodus, S. 258; de Vaux, Arche, S. 64f., Lebensordnungen II, S. 115; Haran, Shiloh, S. 23; Randellini, S. 179; Plastaras, S. 271f.; Castelot, S. 711; Kornfeld, S. 110, Anm. 427; siehe auch Fohrer, Geschichte, S. 163.

249. Dadurch werden die Auffassungen von Rads, Schreiners, Clements' u.a. belastet.

es sei denn, man dürfte bei P zwei Wolken mit verschiedener Funktion annehmen: die Erscheinungswolke und die Wolke, die das Heiligtum bedeckt und das Volk führt. Aber für eine solche Doppelung gibt es keinen Anhalt in den P-Texten.

Nun möchte man aber vielleicht bei zwei Stellen doch eine genauere Angabe über den modus des Erscheinens erkennen. Beide Male erscheint der Kabod. Ex 16,10 heißt es, daß sich auf Aarons Befehl hin das Volk zur Wüste hin gewendet habe וְהִנֵּה כְּבוֹד יְהוָה נִרְאָה בֶּעָנָן. Aber über das Woher des *nir'ā* ist nichts auszumachen. Ob man wohl auf Grund der Wendung des Volkes zur Wüste hin annehmen darf, daß der Ort des Erscheinens der Sinai ist, den man (von ferne) sieht? Dies würde an Ex 24,15 ff. erinnern, einen Zustand, den das Volk gelegentlich schon auf seiner Wanderung zum heiligen Berg wahrnehmen konnte. Wahrscheinlicher ist indes, daß in Ex 16,9 f. die zukünftige Kultordnung vorausgesetzt, folglich der eigentliche Platz dieses Ereignisses hinter der Sinaioffenbarung angenommen werden muß. Daß sich die ganze Gemeinde zur Wüste hin wendet, ist möglicherweise ein späterer Ersatz für die ursprüngliche Nachricht, sie habe sich *'æl hammiqdāš* oder *'æl 'ohæl mô'ed* (statt *'æl hammidbār*) gewandt[250].

Bei der zweiten Stelle, Num 17,7, kann man natürlich sagen, gemäß Ex 24,15 ff.; Num 10,11 f. sei das *kissā* der Wolke das Dauernde, während das Aktuelle in dem *nir'ā* des Kabod zu sehen wäre, das man sich wieder als ein Hervorscheinen aus der Verhüllung der Wolke denken müßte. Wie bei anderen Gelegenheiten (Num 14,10; 16,19; 20,6) antwortet hier Jahwe auf die Rebellion des Volkes durch unverhülltes Hervorscheinenlassen des Kabod, den sonst die Wolke gnädig verhüllt[251]. Aber dennoch ist es nicht ausgeschlossen, daß besonders an dieser Stelle Gedanken an ein Kommen des *'ānān* und des *kābôd* mitschwingen, so daß hier das *nir'ā* in einem ähnlichen Sinn wie in der alten Zelttradition qualifiziert wäre. Aber diese Basis ist doch recht schmal für die allgemeinere Bestimmung der mit dem Erscheinen Jahwes verbundenen Art der Gottesgegenwart[252].

Schließlich sei in diesem Zusammenhang noch Lev 16,2 erwähnt: בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל־הַכַּפֹּרֶת. Auch hier kann nicht eindeutig entschieden werden, ob im Sinn der alten Zelttradition an ein gelegentliches Kommen oder an ein Hervortreten des Kabod aus der Verhüllung gedacht ist. Näher scheint mir das letztere zu liegen, da doch das Sterben Aarons damit begründet wird, daß Jahwe auf der Kapporet erscheint. Da sicher nicht an ein mechanisch-kausales Erscheinen Jahwes beim Eintritt Aarons in das Allerheiligste zu denken ist, scheint doch wohl die dauernde Präsenz Jahwes vorausgesetzt zu sein, die ein beliebiges Hinzutreten Aarons todbringend machen würde. Zu diesen Überlegungen tritt hinzu, daß die quellenkritische Zuordnung

250. So Holzinger, Exodus, S. 54; Nötscher, Angesicht, S. 31, Anm. 2; Hertzberg, Mizpa, S. 170, Anm. 4; Noth, Exodus, S. 107; Vink, Priestly Code, S. 99. Ganz unbegründet Stein, S. 52, 91: *lipnê jhwh* in Ex 16,9 f. weist auf die dem Volk voranziehende Wolke hin, die im Lager ihren Standort zur Wüste hin hatte, welche man durchqueren sollte. Aber P, zu dem Ex 16,9 f. zu rechnen ist, kennt vor den Sinaiereignissen keine Wolke als Führerin des Volkes.

251. So Morgenstern, Theophanies I, S. 149 ff.; auch Elliger gibt zu, daß *nir'ā* verstanden werden kann als »ein Allen-*sichtbar*-werden der für gewöhnlich unsichtbar im Allerheiligsten thronenden Herrlichkeit« (S. 132).

252. Zu viel mutet also z.B. Kraus im Gefolge von von Rad, Noth u.a. den Texten zu, wenn er ihnen entnehmen möchte, daß sich während der Wanderung »immer wieder das Wunder der Herabneigung der ›Herrlichkeit Jahwes‹ auf das ›Zelt der Begegnung‹ ereignet« habe (Gottesdienst I, S. 27); vgl. noch betonter Kuschke, S. 83.

von Lev 16,2 schwierig und deshalb der Vers nicht sicher Pg zuzuteilen ist, so daß diese Stelle in ihrem Gewicht nicht überbewertet werden darf.

Die Frage, mit der wir uns nun nach der Durchsicht des atl Materials dem Versuch einer eigenen Lösung des Problems zuwenden, ist die, wie das an den beiden exponierten Stellen Ex 25,22 und 29,42f. auftretende *nô'ad* die Seitenbegriffe *nir'ā*, *šākan/miškān*, *lipnê jhwh*, *'ānān* und *kābôd* qualifiziert. Läßt sich eine Mitte finden, von der her eine einheitliche Anschauung von P, oder doch wenigstens eine dominierende, von der Art der Gegenwart Jahwes im Heiligtum gewonnen werden kann, oder laufen in Pg unvereinbare Vorstellungen nebeneinander her, so daß man lediglich ein historisches, überlieferungsgeschichtliches oder sachliches prius herausfinden kann?

γ) Versuch einer eigenen Lösung. Als Ausgangsbasis bietet sich der Text an, der nach der richtigen Erkenntnis vieler Exegeten eine »pointierte Zusammenfassung der Gedanken von P über den Sinn des gesamten Heiligtums samt seiner Priesterschaft«[253] darstellt. Es handelt sich um Ex 29,42b–46, wo die beiden wesentlichen Vorstellungen des *nô'ad* und des *šākan* nebeneinander von Pg[254] bezeugt sind. In welchem Verhältnis zueinander stehen diese beiden Vorstellungen?

Zum Abschluß des von P formulierten[255] Abschnittes Ex 29,38–42a heißt es, das tägliche Brandopfer solle dargebracht werden פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי יְהוָה. Diese Ortsbestimmung zeigt, daß das erste Element: *pætaḥ 'ohæl mô'ed*, durch das zweite: *lipnê jhwh*, theologisch qualifiziert wird, aber auch, daß ›*lipnê jhwh*‹ nicht allein den ›Vorlagen‹, die P verarbeitet, zugehörte[256]. Sachlich besagt diese Wendung, daß Jahwe im Heiligtum präsent gedacht wird.

Den Gedanken an die bleibende Gegenwart Jahwes legen auch die Ausführungen in v45f. nahe, wo zweimal der Sinn des Heiligtums so unterstrichen wird: Jahwe will inmitten seines Volkes wohnen *(šākan)*. Dieses Ziel hatte bereits Ex 25,8[257] hervorgehoben, und Ex 29,46 läßt darauf sogar den Exodus abzwecken. Begegnen und sich kundtun konnte Jahwe seinem Volk schon in Ägypten (Ex 2,23ff.; 6,1ff.; 12,1ff.), aber Wohnung nehmen konnte er erst vom Sinai an. Den Einzug Jahwes in das Heiligtum und die damit verbundene Besitzergreifung des ›Hausherrn‹ schildert Ex 40,34f. Dabei ist die Verwandtschaft der Vorstellung mit der durch 1 Kön 8,10f. bezeugten nicht zu übersehen, so daß man annehmen darf, daß P hier Jerusalemer Tempeltraditionen übernommen hat[258]. Wie aber die oben (CIV/4b*β*) angeführten Stellen zeigen, ist der ursprüngliche modus der mit dem Tempel verbundenen Gegenwart

253. Koch, Priesterschrift, S. 31; zustimmend zitiert von Görg, S. 60; siehe auch McLaughlin, S. 274 und Clements, S. 115.

254. Höchstens v44 könnte man als einen Zusatz ausklammern.

255. Koch, Priesterschrift, S. 30.

256. Gegen Koch, Priesterschrift, S. 31, Anm. 1; auch dürfte wohl hinsichtlich der Kultauffassung in diesem Punkt der Abstand von Pg den Formularen gegenüber einerseits, den Nachträgen zu Pg gegenüber andererseits nicht so groß sein, daß man nicht mit einer gewissen Selbstverständlichkeit annehmen dürfte, daß Pg das, was vor und in dem Heiligtum geschah, als *lipnê jhwh* geschehen betrachtete.

257. Diese Stelle redet zwar vom *miqdāš* und nicht, wie man gelegentlich (siehe z.B. Orfali, S. 104) angenommen hat, von der Lade, aber in der Sache kommt beides doch auf dasselbe hinaus.

258. So Görg, S. 62f.; anders Seeber, S. 45; Noth, Könige, S. 180, die annehmen, 1 Kön

Jahwes mit dem Terminus *šākan* ausgedrückt. Diese *šākan*-Vorstellung bezeugt, daß Jahwe auf dem Zion bzw. im Tempel permanent gegenwärtig ist.

Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, daß für die Annahme kein gewichtiger Grund vorliegt, mit ›*šākan*‹ sei, wie auch sonst, an den programmatischen Stellen Ex25,8 und 29,45f. ein »kurzzeitiges Verweilen«[259] gemeint. Anlaß zu der Annahme solcher Gelegentlichkeit der Gegenwart Jahwes ist offenkundig und teils ausgesprochenermaßen neben der Analyse des Terminus *šākan* im Blick auf das Wohnen von Menschen das Vorkommen des Verbs *nô'ad* in Ex29,42f. Der Gebrauch dieses Verbs geht wohl auf das Konto von P, geht also nicht auf die ›Vorlagen‹ zurück[260].

Es fällt auf, daß der Ort des *nô'ad* nicht einheitlich ist. Während Ex25,22; 30,6.36 und Num17,19 die Kapporet auf der Lade nennen, hat Ex29,42 den *pætaḥ 'ohæl mô'ed* im Auge. Wir stellen eine Untersuchung des hier entstehenden Problems zurück, da es uns im vorliegenden Zusammenhang nur um die mit *nô'ad* verbundenen Vorstellungen vom modus der göttlichen Gegenwart geht. Auffallend ist aber immerhin, daß P offenbar nicht einer bestimmten Tradition im Blick auf das *nô'ad* Jahwes folgt.

Für die inhaltliche Füllung des Terminus *nô'ad* verweist Görg[261] auf die Analyse, die er für das Vorkommen des Verbs außerhalb von P angestellt hat. Aber eben dies ist ja das Problem, das uns schon bei der Qualifikation des Terminus *šākan* begegnete: Darf man einfach einen Begriff mit seinem für Texte außerhalb von P gültigen Gehalt für P übernehmen? Muß nicht viel stärker, als das allgemein geschieht, der Context berücksichtigt werden, in den ein Terminus in P zu stehen kommt? Und eben dieser Context ist im vorliegenden Fall Ex29,42ff., wo *nô'ad* zwischen *lipnê jhwh* und *šākan* steht. Hinzu kommt, daß nach Görgs eigner Bestimmung des Namens *'ohæl mô'ed* als einer qualifizierten Kennzeichnung des Kultortes[262] der Gedanke des *nô'ad*, wie er in der alten JE-Tradition das Konzept des *'ohæl mô'ed* wesentlich bestimmte, ausgeschlossen ist.

In Ex29,42f. wird gesagt, daß der *pætaḥ 'ohæl mô'ed* der Ort des *nô'ad* zwischen Jahwe einerseits und Mose (v42) bzw. dem Volk (v43) andererseits sein soll. In dieser isolierten Aussage erscheinen die Auffassungen von P wie eine Aufnahme der alten Zelttradition, in der ebenfalls der Eingang des Zeltes eine wesentliche Rolle als der Ort der Begegnung spielt und in der das Heiligtum als Ort der Orakelerteilung bestimmt ist. Aber daß diese Tradition sehr abgeblaßt ist, zeigt doch einerseits die vorrangige Qualifikation der Stiftshütte als Kultstätte, an der eine konsekrierte Priesterschaft mit genau geregelten kultischen Funktionen agiert, zeigt andrerseits das Fehlen einer deutlichen und vor allem prägenden Notiz über das Woher und Wie des Erscheinens Jahwes, wie wir sie in der JE-Tradition in der Verwendung des

8,10f. gehe auf Ex40,34f. oder doch die hier zugrundeliegende Vorstellung zurück und sei deshalb sekundär.

259. So Görg, S. 60, mit Koch, Priesterschrift, S. 31, Anm. 1; siehe auch Koch, Eigenart S. 48, Anm. 3.

260. Für P entscheidet sich auch Koch, vgl. Priesterschrift, S. 32f., 36 (zu Ex30,6.36), S. 12f. (zu Ex25,22) allerdings unsicher. Da aber Num17,19 auf P zurückgeht, ist das genannte Urteil berechtigt.

261. S. 60.

262. In solcher Kennzeichnung erscheint der *(pætaḥ) 'ohæl mô'ed* auch in Ex29,42, wo er der Ort der Darbringung der *'olā* ist, und in 29,44, wo es um die Weihe der Kultstätte und des priesterlichen Personals geht.

Terminus *jārad* finden, zeigt schließlich auch die bereits hervorgehobene Vorstellung des ›*lipnê jhwh*‹ bei P. Nicht zu leugnen ist die gerade in Ex 29,42 f. deutliche Anlehnung von P an die alte Zelttradition, aber diese hat im Grunde keine prägende Kraft mehr. Daß auch das *nô'ad* abgeblaßt ist, könnte folgende Beobachtung zeigen: In v42b–43a ist auf engstem Raum dreimal die Orstbestimmung *šām* bzw. *šāmmā* gebraucht. Sollte nicht stärker als auf die besondere Weise des Verkehrs im Sinn des *nô'ad* auf den Ort, den einzig legitimen Ort des Verkehrs Jahwes mit Mose und dem Volk abgehoben sein? Es wäre dann die Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit der Kultstätte als des Ortes der Unterweisung und Versammlung betont.

Von diesen Überlegungen her ist es also mehr als zweifelhaft, ob man das *šākan* von *nô'ad* her interpretieren kann[263]. Der umgekehrte Weg wird von den Texten als der sachgemäßere empfohlen. Denn wenn wirklich die *šākan*-Vorstellung durch die alte Mo'ed-Vorstellung hätte korrigiert werden sollen, hätte dies doch nachdrücklicher geschehen müssen. Im jetzigen Context von P kommt dieser Mo'edkonzeption keine wirklich prägende Kraft zu. So ist, auch wenn man eine gewisse Aufnahme der alten Zelttradition nicht leugnen kann, auf jeden Fall das Urteil vRads einseitig und übertrieben, daß die Wohnvorstellung bei P nur noch phraseologisch durchschlage und es eindeutig um eine Restauration der alten Zelt- und Erscheinungstheologie gehe[264]. Aber auch Elligers oben (CIV/4b α) referierte Vermutung wird kaum von den Texten gestützt.

Wenn man den Gehalt von *nô'ad* im Context von *šākan* bestimmen soll, dann wird man mit der Betonung des Ortes sagen, daß Jahwe dort vom Volk zu finden sein, daß es ihn dort antreffen wird und mit ihm verkehren kann. Da ist der Ort, an dem Mose Jahwe hören kann, der Ort, wo in der Gegenwart Jahwes die Priester ihren Dienst verrichten.

Wir fassen zusammen: Die wesentlichen Elemente des *šākan/miškān,* der Vorstellung des ›*lipnê jhwh*‹ und des *'ānān-kābôd*-Komplexes, verbunden mit der in Ex 29,42 f. auftretenden Betonung des ausschließlichen Kultortes, laufen auf die Annahme einer dauernden Präsenz Jahwes im Heiligtum hinaus[265], die von Ex 25,8 noch unterstrichen wird. Dem entspricht auch die prägende hierozentrische Tendenz (vgl. die Abstufung der Heiligkeitsgrade in der Stiftshütte und der Lagerordnung von P). Diesen Eindruck vermag das *nô'ad,* von seinem Context her betrachtet, nicht wesentlich zu beeinträchtigen[266]. Dennoch bleibt ein eben mit *nô'ad* gegebener Spielraum einer Korrektur, vor allem in Erinnerung an die alte Zelttradition, deren theologische Gehalte in *nir'ā* an ein paar Stellen mitschwingen könnten. P hat sicher die alte *'ohæl mô'ed*-Tradition gekannt; die Aufnahme des Namens, der seit JE nicht mehr bezeugt war, Anklänge an die Bedeutung des alten Heiligtums als Orakelstätte[267], Hinweise auf die wesentliche Rolle des *pætaḥ 'ohæl mô'ed* und die Aufnahme des Terminus *nô'ad,* an den möglicherweise gewisse Anklänge auch in *nir'ā* und der Funktion der Wolke vorliegen, bestätigen das. Im wesentlichen ist die alte *'ohæl mô'ed*-Tradition stark unter den Einflüssen der Jerusalemer Tempelüberlieferung abgeschliffen bzw. umgestaltet worden. Der eigentliche

263. So Koch, Görg. 264. Theologie, S. 252 und Anm. 20.

265. Vgl. neben den in unsrer Anm. C/248 genannten Autoren Michaelis, Zelt I, S. 41, der im Blick auf das *šākan* in Ex 25,8 zu Recht von einem »dauernden Bleiben« redet.

266. Hinsichtlich der Voraussetzungen der Argumentation bedarf folgende Äußerung Steins (S. 95) keines Kommentars: Der Modus der Erscheinung in Ex 33,7–11 entspricht dem bei P, weil »nicht einzusehen (ist), warum er (scil. Jahwe) nach der Gesetzgebung eine andere Offenbarungsart vorgezogen haben sollte«.

267. Vgl. in P Ex 25,22; 29,42; dann bes. Lev 1 ff.

Vorstellungsgehalt von der Gegenwart Jahwes ist in P in den Termini *šākan* und *miškān* eingefangen, das Heiligtum ist wesentlich und im eminenten Sinn des Wortes Kultstätte, bedient von priesterlichem Personal; auf beides weist in P auch der Gehalt des Namens *'ohæl mô'ed* hin. Infolgedessen kann wohl auch dem Urteil Kuschkes nicht zugestimmt werden, daß P und J (als Träger der alten Zelttradition) hinsichtlich des Zeltes neben dem Namen in wesentlichen theologischen Vorstellungsgehalten übereinstimmen[268].

Von hieraus führen unsere Untersuchungen geradewegs weiter zu dem letzten Kapitel des Teiles C: zu der übergreifenden Frage, an welche Traditionen P in der Darstellung seines Heiligtums anknüpft. Wir nehmen damit thematisch die zweite zu Beginn des forschungsgeschichtlichen Überblickes (C/I) herausgestellte Frage auf, die sich von Wellhausens Qualifikation der Stiftshütte her ergab: die Frage, an welchem Vorbild P seine Konstruktion orientiert hat.

V. Traditionsgeschichtliche Zwischenstufen zwischen dem alten Begegnungszelt und der Stiftshütte von P

Es darf als das seit Wellhausen gesicherte Ergebnis der atl Forschung gelten, daß das von P in Ex 25 ff. 35 ff. beschriebene Heiligtum so in der Geschichte Israels nie existiert hat. Die wesentlichen Begründungen für dieses Urteil sind bereits von Vater und de Wette gegeben und durch die kritische Forschung der folgenden Generationen prinzipiell erhärtet worden. Die Auseinandersetzung zwischen dieser neuen, für den Gang der Entstehung des Pentateuch und der sich darin spiegelnden Geschichte Israels umwälzenden Erkenntnis vollzog sich teils in heftiger Kontroverse, teils aber auch auf dem Wege schlichter Ablehnung von seiten der konservativen Forschung mit ihren oft supranaturalistischen Prinzipien verpflichteten Argumenten. Die umwälzende Neuerung, die mit der Wellhausenschen Theorie eingetreten war und die im Grundsätzlichen der überwiegende Teil der kritischen Forscher mitvollzog, spiegelt sich u.a. auch darin wider, daß man in der Folgezeit häufig[269] die Argumente zusammenstellte, die nun speziell gegen die Existenz der Stiftshütte von P in der Geschichte Israels sprechen. Sieht man von relativ wenigen,

268. S. 83f.: 1. »Jahwe ›wohnt‹ nicht im Zelt ...«; 2. »Jahwe ›erscheint‹ in oder über dem Zelt zum Zwecke der Offenbarung seines Willens, wann er will, in völlig ungebundener Selbstherrlichkeit«; 3. »Jahwe gibt in seinen Erscheinungen Rechtsentscheide; das Zelt ist in erster Linie Orakelstätte.«

269. Vgl. Kittel, Hebräer I, S. 215 noch sehr vorsichtig; dann ausführlicher Kuenen, Abhandlungen, S. 325; Nowack, Archäologie II, S. 68f.; Robertson Smith, S. 258f., 389f.; Kennedy, Tabernacle, S. 666; Baentsch, Ex–Num, S. 220; Benzinger, Taberbacle, Sp. 4871–4874; B. Jacob, S. 342f.; sehr ausführlich S. R. Driver, Exodus, S. 426–432; in neuester Zeit noch einmal Davies, Tabernacle, S. 502f.; Auzou, Servitude, S. 382f.

sehr konservativ-biblizistischen Forschern ab, die die alten apologetischen Argumente des 19. Jahrhunderts aufgriffen und gelegentlich durch Erkenntnisse der modernen Archäologie bereicherten: so meist katholische Gelehrte (J. Weiß, Kalt, Šanda, Kortleitner, Lesêtre, Heinisch, Power, W. u. H. Möller, Brouwer)[270] oder jüdische wie beispielsweise A. u. R. Neher[271] oder Cassuto und Segal[272], und rechnet man dazu die auf unhaltbaren archäologischen und

270. J. Weiß, S. LVIIf.; Kalt, Reallexikon II, Sp. 1037 (siehe auch Sp. 823f.), Archäologie, S. 89 (siehe auch S. 91); Šanda, Moses, S. 23, 52, 222ff., 228ff. (etliche geradezu groteske Willkürlichkeiten); Kortleitner, S. 94–102; Lesêtre, Tabernacle, Sp. 1959f.; Heinisch, Exodus, S. 197–199; Möller, S. 203ff.; Brouwer, S. 19–26; Power, S. 222, 224. Häufigstes Argument: Kunstfertigkeit und Besitz an edlen Materialien auf Grund längeren Aufenthaltes der Israeliten in Ägypten (siehe dazu Ex 3,12; 12,35) und auf Grund von Handelsbeziehungen der (Halb-)Nomaden mit dem Kulturland möglich. Zu den im Vorangehenden erwähnten Gelehrten ist offenbar auch R. K. Harrison zu rechnen, der die Umrisse der Geschichte Israels auf dem Hintergrund der gesamtorientalischen Kultur und Geschichte nachzeichnen will (Vorwort S. 7) und dabei im Blick auf die Stiftshütte nur zu einer zusammenfassenden Nacherzählung der P-Darstellung (Ex 26f.36–38) kommt (S. 107–109).

271. S. 177 mit Berufung auf die durch die moderne Archäologie eröffnete Erkenntnis, daß die Sinairegion auf Grund ihrer Kupfervorkommen reich war und die dort lebenden midianitischen Stämme in engen Handelsbeziehungen mit Ägypten und Palästina standen; vgl. dazu auch Wright, S. 65.

272. Beide lehnen die Urkundenhypothese in der seit Wellhausen angewandten Form als »complicated, artificial and anomalous« (Segal, Pentateuch, S. 22) ab, weil durch sie der atl Text in eine Unsumme kleiner und kleinster, teils zusammenhangloser Fragmente zerschnitten werde (Segal) und infolgedessen die Gesamtkomposition des Pentateuch als eines planvoll unter einem leitenden Thema gestalteten literarischen Meisterwerkes ganz aus dem Blick komme. Das Verständnis des »Scriptual text«, wie er uns heute im Pentateuch vorliegt, ist das Ziel der Auslegung. Wo die Quellenscheidung noch betrieben wird, da geschieht das immer im Dienst der Erklärung des Endtextes. Ihm liegen keine Quellen J, E und P zugrunde, sondern nur eine Hauptquelle, »an ancient heroic poem, an epos dating back to earliest times« (Cassuto, S. 2), die nach Segal von Mose verfaßt ist. Sie hat die Bedrückung, Befreiung und den Aufenthalt des Volkes in der Wüste zum Inhalt, dessen thematische Mitte »*the selection of Israel from the Nations and its Consecration to the Service of God and His Laws in a Divinely-appointed Land*« (Segal, Pentateuch, S. 23) ist. Die analytische Arbeit hat die Aufgabe, von diesem mosaischen Grundbestand die späteren Zusätze abzuheben (Segal); Literatur und Kultur der Nachbarn Israels sowie poetische Kriterien helfen zum genaueren Verständnis des Textes (Cassuto); vgl. dazu im einzelnen in Cassutos Kommentar das Vorwort und S. 429ff. sowie Segal, Pentateuch, S. XIf., 22ff.

Cassuto (S. 429) hält das Zelt von Ex 33 für ein interimistisches Heiligtum (»temporary surrogate for the Tabernacle«), weil infolge der Ereignisse von Ex 32 nicht sogleich mit der Errichtung der Stiftshütte von Ex 25ff. begonnen werden konnte. Segal (Pentateuch, S. 43) hält eine Ersetzung des einfachen Zeltes durch die Stiftshütte infolge der Verurteilung Israels zu vierzigjähriger Wüstenwanderung (Num 14) für wahrscheinlich. Vgl. zur Ergänzung dieser

kultgeschichtlichen Hypothesen beruhenden Auffassungen von D. Nielsen und Dus (CV/1.2), so darf man wohl sagen, daß die Erkenntnis Wellhausens prinzipiell festgehalten wurde, unbeschadet der Beantwortung der über Wellhausen hinausgehenden Frage, in welchem Umfang P an alte Traditionen angeknüpft bzw. an welchen Modellen er sich orientiert hat.

Gegen alle genannten und ungenannten Bestreiter dieser Erkenntnis hat in jüngerer Zeit noch einmal Menaḥem Haran[273] mit Recht herausgestellt, daß, wer glaube, halbnomadische Stämme auf ihrem Weg von Ägypten nach Kanaan hätten ein solches herrliches Gebäude in ihrer Mitte errichten können, die Gesetze historischer Wirklichkeit verletze und selbst die Last des Beweises zu übernehmen habe[274]. Der Einblick in die soziologischen, stammes- und religionsgeschichtlichen Gegebenheiten des werdenden Israel und seiner Vorfahren vermag neben den schon in Teil A genannten Argumenten dieses Urteil Harans nur zu unterstreichen.

Welche Aufgabe sich nun aber auch für die kritische Forschung in der Nachfolge Wellhausens stellte, ist bereits oben (CI) kurz aufgezeigt worden. Schon de Wette hatte sie in einer beiläufigen, unprogrammatischen Äußerung angesprochen, und einige vage Lösungsversuche oder wenigstens Hinweise darauf konnten wir bereits im 19. Jahrhundert meist bei solchen wahrnehmen, die vermittelnd zwischen der konservativen und kritischen Forschung standen. Aber es bedurfte erst der Einbeziehung der einseitig literar-kritischen und darauf aufbauenden historischen Forschung Wellhausens in die überlieferungsgeschichtliche Fragestellung, um die Größe der Aufgabe und Wege zu ihrer Lösung zu erkennen.

Welche Traditionen hat P im Blick auf seine Heiligtumskonzeption aufgenommen? An welchem Ort haften sie, und in welchem Umfang hat sie P verarbeitet? Je mehr solche Fragen in den Blick genommen und Antworten erarbeitet wurden, desto größer wurde die Schar derer, die mit der Aufnahme alter, vertrauenswürdiger Überlieferungen in P rechneten. Im Blick auf das alte Zeltheiligtum haben wir bereits gesehen, daß P einige Elemente dieser Institution zumindest gekannt hat. Dies unterstreicht die Auffassung, daß P nicht allein an die Idee eines heiligen Zeltes angeknüpft hat.

Aber woher stammen die anderen, die überwiegende Anzahl der Traditionen, die P verarbeitet hat? Was können wir über die Vorgeschichte und darin eingeschlossen über den Zweck des für P zentralen Abschnitts Ex 25 ff. ermitteln? Im wesentlichen sind es, soweit ich die Geschichte der Forschung überschauen

Auffassung noch die methodenkritische Erwiderung Segals auf Harans Aufsatz »ʿUṭfa, maḥmal and ḳubba« (Tent, S. 231 ff.).

273. Shiloh, S. 14.

274. Dieser Beweis ist nicht schon damit erbracht, daß man Einzelheiten von Ex 25 ff. für historisch möglich hält oder hier alte Überlieferungen aufgenommen sieht.

kann, acht, allerdings bei weitem nicht gleicherweise ernstzunehmende und aus den atl Texten zu begründende (Hypo-)Thesen, die zur Beantwortung dieser Fragen aufgestellt worden sind. Ihrer Darstellung und jeweils einer kurzen Kritik wenden wir uns nun zu[275].

1. Die Stiftshütte – eine Nachbildung des altarabischen Heiligtums auf dem Sinai

Ohne Rücksicht auf die literar-kritischen Verhältnisse des Pentateuch und den Gang der (Vor-)Geschichte Israels hat Ditlef Nielsen, »Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung« (1904), auf archäologischer Basis eine Erklärung zu geben versucht: In Ex 25 ff. wird mehrfach (25,9.40; 26,30; 27,8) nachdrücklich gefordert, die Stiftshütte solle von Mose nach dem Modell des Heiligtums hergestellt werden, »wie Moses es auf dem Berge d.h. (!) im Heiligtum gesehen hat«[276]. Die Stiftshütte selbst sowie der Vorhof mit dem Brandopferaltar sollen die genaue Nachbildung des altarabischen, speziell midianitischen Heiligtums auf dem Sinai sein. Dieses Heiligtum auf dem Sinai war der Zentralkultort für die Bewohner der umliegenden Gegend[277]. Die in Ex 25 ff. gemachten minutiösen Angaben an Zahlen, Maßen, Farben und Materialien spiegeln die astrale Symbolik dieses Heiligtums wider und qualifizieren damit den auf dem Sinai ausgeübten Kult.

Die Voraussetzungen dieser These, vor allem die im Zitat vollzogene, unbegründete Identifikation erübrigen eine detaillierte kritische Auseinandersetzung. In dieser Sache ist der Fortgang der Forschung, die hier von Nielsen so gut wie keine Notiz genommen hat, Antwort genug.

2. Die Stiftshütte – das vorsilonische Heiligtum der »wandernden Lade«

Auf Grund seiner Entdeckung und Rekonstruktion des Brauches der Ladewanderung im Israel der Richterzeit (BIV/2) glaubt Jan Dus »mit voller Sicherheit« den realen Hintergrund des übertragbaren (Num 4) Tempels von Ex

275. Nicht nachgegangen wird hier der Auffassung Hempels (Sp. 1965), die Stiftshütte-Perikope von P sei an einem südjudäischen, mit Jerusalem konkurrierenden Heiligtum entstanden, als das wohl am ehesten Hebron zu denken sei. Hempel führt nicht aus, ob und, wenn ja, wie er sich das Heiligtum von Hebron als Vorbild für die Stiftshütte denkt. Oder ist in dem Satz, daß P das von ihm dargestellte Heiligtum nicht gesehen habe, weil die Konstruktion und Doppelung von Zelt und Brettereinbau widersinnig sei (Sp. 1953), eine Orientierung von P an einem bestimmten Heiligtum überhaupt abgelehnt?

276. S. 169.

277. Es war z.B. so groß, daß über 70 Leute in ihm Platz hatten, siehe Ex 24,9–11 (S. 171).

25–31.35–40 angeben zu können. Dies geschieht vor allem in dem Aufsatz »Noch zum Brauch der ›Ladewanderung‹« (1963)[278]. Der Brauch setzt ein zu postulierendes Wanderheiligtum voraus, das jeweils an dem ›erwählten Ort‹ (Dtn 12,5)[279] für die folgenden Jahre aufgerichtet wurde. Gemessen an seiner überragenden Bedeutung als des einzigen legitimen Heiligtums muß es sich dabei um eine ziemlich große und prunkvolle Einrichtung gehandelt haben, die für die Lade als den Thronsitz Jahwes errichtet war und in der Jahwe wohnend gedacht wurde, die somit als ein *miškān* konzipiert war.

Der Brauch bringt des weiteren die Notwendigkeit der Übertragbarkeit dieses Heiligtums mit sich und setzt geübte Leute voraus, denen die Aufgabe des Ab- und Aufbaues sowie des Transportes zufiel. Nach Dus' Meinung bieten nun Ex 25 ff.; Num 4 die genaue Beschreibung des mit diesen Merkmalen zu postulierenden Heiligtums. »Die Übereinstimmung zwischen dem gesamtisraelitischen Wanderheiligtum, das unabhängig von Ex. xxv ff. auf Grund unserer Deutung des ›erwählten Orts‹ von Dtn xii 5 postuliert werden kann, einerseits und der ›Wohnung‹ von Ex. xxv ff. andererseits ist so vollkommen, dass wir mit voller Sicherheit (!) die ›Wohnung‹ von Ex. xxv ff. in allen ihren Einzelheiten (!) für eine *reale Einrichtung*[280] *des in Kanaan sesshaften Israels aus der Zeit zwischen der Zentralisierung des israelitischen Kultes um die wandernde Lade* (Dtn. xii 5) *und der Vernichtung Silos nach der Schlacht bei Eben Eser* (1 Sam. iv) erklären dürfen.«[281]

Silo ist der letzte Ort, an den die Lade bis zu ihrer Erbeutung durch die Philister gebracht wurde. Hier endete der Brauch der Ladewanderung. Aber das Wanderheiligtum wurde danach sicher nicht abgerissen, sondern von einem festen Zedernhaus (2 Sam 7,7)[282] umbaut und später mit diesem von den Philistern zerstört[283]. Wenn nun Jos 18,1 zufolge P sein Heiligtum in Silo lokalisiert, dann liegt die Folgerung nahe, daß wir es in Ex 25 ff. mit einer großangelegten, von einem Priester in Silo verfaßten Ätiologie des *miškān* innerhalb des dortigen Tempels und des hier geübten Kultes zu tun haben[284]. Allerdings stellt nach Dus diese Ätiologie in drei Punkten eine historische Fiktion dar: darin, daß 1. der *miškān* schon am Sinai angefertigt worden ist, daß er 2. in der Wüste den Israeliten als einziges Heiligtum gedient und daß man ihn 3.

278. Kurz auch Beitrag, S. 77f., Anm. 15, Psalm, S. 18, Bilingual, S. 55f.

279. Dus möchte diese Stelle von Haus aus auf den jeweiligen Ruheplatz der wandernden Lade beziehen und so die dtn Zentralisationsformel mit der sog. ›Richterzeit der wandernden Lade‹ verbinden (Ladewanderung I, S. 4, 11 ff., Ladewanderung II, S. 126).

280. Ein israelitischer Richter hat einige Zeit vor der Gründung des Heiligtums von Silo diesen tragbaren Tempel errichtet (Beitrag, S. 77, Anm. 15).

281. Ladewanderung II, S. 130f.

282. Diesen Vers bezieht Dus zusammen mit v5b–6 auf das Heiligtum von Silo (Ladewanderung I, S. 1f.).

283. Beitrag, S. 77f., Anm. 15.

284. Ladewanderung II, S. 128, 131.

sofort nach der Landnahme und nicht erst einige Zeit danach in Silo aufgestellt hat.

Nach der Zerstörung von Silo ist dann die Heiligtumsätiologie (siP) von nach Nob geflüchteten Priestern revidiert worden zu einer Programmschrift (nP), die Israel zur Errichtung eines neuen Heiligtums an einem noch nicht genannten Ort aufforderte. Silo durfte aber dieser Ort nicht sein, weil es als verwünscht galt, und deshalb fehlt auch der Name Silo in nP. Noch später haben die sadokidischen Priester in Jerusalem sich der nP bemächtigt und ihren Ahnherrn Eleasar eingeführt als älteren Bruder des in siP und nP amtierenden Itamar, der als Nachfolger Aarons das hohepriesterliche Amt bekleidete. So entstand die »Sadokitische Priesterschrift« (saP).

Der in diesem Entwurf beschlossenen Konsequenzen für die Datierung von D und P ist sich Dus voll bewußt. Es kann uns hier nicht darum gehen, die seit Wellhausen für die Spätdatierung beider Quellenschriften angeführten Gründe zu wiederholen und daran den Entwurf von Dus zu messen. Wir müssen uns vielmehr mit einer immanenten Kritik begnügen, um so die Ausgangsbasis zu überprüfen, von der aus sich die Folgerungen, die Dus zieht, ergeben. Diese Basis hat sich uns aber schon oben (BIV/2) als nicht tragfähig erwiesen. Ein regelmäßiger Brauch der Ladewanderung läßt sich aus den uns zur Verfügung stehenden atl Texten nicht erschließen. Deshalb fällt auch das Postulat eines Wanderheiligtums dahin, ganz abgesehen davon, ob eine Identifikation desselben mit dem übertragbaren Tempel von P wirklich begründet werden könnte. Keinen Anhalt am Text findet auch die von Dus erneuerte These mehrerer Vorgänger[285], der *miškān* habe in Silo in dem *hêkāl* gestanden.

Wenn weiterhin siP eine Ätiologie des am Siloheiligtum geübten Kultes wäre, müßten sich doch wohl die dortigen Verhältnisse in P spiegeln. Was wir aber aus 1 Sam 1–3 aus der Zeit, in der in Silo die Lade stand und also das dortige Heiligtum nach der Meinung von Dus Zentralkultstätte ganz Israels war, erfahren, entspricht nicht den kultischen Vorstellungen von P. Dies gilt besonders hinsichtlich der kultischen Einrichtungen und Verrichtungen; so werden z. B. Opfer vollzogen, ohne daß die Rolle der Priester erwähnt wird (1 Sam 1,3 f. 25; 2,13), Laien dürfen offenbar das Heiligtum betreten, um dort zu beten (1,9.19.25). Weiterhin bleibt die Annahme einer Revision von siP durch Priester in Nob und von nP durch Sadokiden in Jerusalem reine Hypothese, für deren Begründung alle, besonders literar-kritische, Argumente fehlen. Wie verhält sich zudem die im Geist von P verfaßte Interpolation 1 Kön 8,4 sachlich zu den von demselben Verfasser(kreis) stammenden Notizen Jos 18,1; 19,51 und 1 Sam 2,22b? Und warum blieb, wenn Silo als verwünscht galt und deshalb in nP der Name dieses Ortes nicht erwähnt wird, die Nennung Silos an den eben genannten Stellen erhalten? Wer konnte sich weiterhin in der frühen Richterzeit solche historischen Fiktionen erlauben, wie sie Dus im Blick auf Ex 25 ff. annimmt, da doch die ursprünglichen Verhältnisse noch in lebendiger Erinnerung gewesen sein werden? Und bleiben nicht auch die seit de Wette für die historische Unglaubwürdigkeit der Stiftshütte von P angeführten Argumente im grundsätzlichen für die frühe Richterzeit bestehen? Daß sich P an den Verhältnissen des Jerusalemer Tempels orientiert, dürfte unwiderlegbar sein; daß die betreffenden Spuren in saP auf die Jerusalemer Redaktion zurückgehen, müßte in diesem Fall auch literar- und traditions-

285. Vgl. unsere Anm. C/79.

kritisch nachgewiesen werden, damit gleichzeitig auch der in P vorhandene Grundbestand siP bzw. nP sichtbar werden kann.

Wir werden damit an dieser Stelle sagen dürfen, daß mit der These von Dus keine Antwort auf die Frage nach der Traditionsgeschichte von Ex25ff. gegeben ist. Voraussetzung und Einzelaspekte der These finden in den atl Texten keine entfernt ausreichende Begründung.

3. Das Zeltheiligtum von Silo als traditionsgeschichtlicher Kern von Ex 25ff.

In dem einen entscheidenden Punkt einer Orientierung von Ex25ff. an dem in Silo stehenden Heiligtum trifft sich Menaḥem Haran[286], ungeachtet unterschiedlicher Ausgangsbasis und abweichender Beurteilung der nachsilonischen Bearbeitung von P, mit Dus. Für ihn besteht, wie er 1962 in seinem Aufsatz »Shiloh and Jerusalem« ausgeführt hat, kein Zweifel daran, daß die Priesterschrift im Blick auf die Stiftshütte nicht generell eine späte Retrojektion des Salomonischen Tempels in die Wüstenzeit bietet, sondern daß sie ein, wenn auch durch spätere Traditionen stark verdecktes »substratum of ancient and authentic tradition«[287] enthält. Diese vorjerusalemische Überlieferung tritt in der besonderen Form und Bezeichnung des Heiligtums als *miškān* zutage, womit nach Harans Meinung an nomadische Gegebenheiten angeknüpft wird. Terminologische Untersuchungen zu diesem Begriff zeigen, daß die Form des P-Heiligtums als eines tragbaren Schreins nicht notwendigerweise der historischen Wirklichkeit zuwiderläuft.

Die Frage, welches Zeltheiligtum es aber sei, das der Grundbestand von Ex25ff. vor Augen habe, beantwortet Haran mit dem Hinweis darauf, daß nach Jos18,1ff.; 19,51; 21,1f.; 22,9ff. die Stiftshütte von P in Silo lokalisiert werde, also direkt vom Sinai nach hier gebracht worden ist. Da P keinen Hinweis darauf enthalte, daß die Stiftshütte von Silo verlegt wurde[288] und Jerusalem nicht erwähnt werde, sei Silo der einzige Ort in Kanaan, mit dem das Heiligtum in Verbindung steht. Läuft demnach die Erzählung von P auf Silo hinaus, so ist darin der Zweck der Begründung und Legitimation des dortigen Heiligtums durch die im Rahmen des Sinaigeschehens erfolgten Anweisungen zu erkennen. Die Gründungslegende, die Ex25ff. enthält, ist also die des Heiligtums von Silo[289].

286. Siehe auch Rowley, Worship, S. 41 und Anm. 1, und Cornfeld/Botterweck II, Sp. 1386f.

287. S. 17.

288. Allerdings muß Haran dabei 1Kön8,4 als nichtssagend den andern genannten Texten unterordnen; die Chronik-Stellen I 16,39; 21,29; II 1,3ff. beurteilt er als »a forced effort on the part of the later historiographer to provide a justification for facts known to him from the book of Kings« (S. 21).

289. S. 21.

Ex 26 zufolge war die Stiftshütte ein aus Brettern und Fellen hergestelltes Zelt. Dieser Annahme scheinen aber nun die Stellen in 1 Sam 1–3 zu widersprechen, die in Silo einen *hêkāl,* einen *bêt jhwh* voraussetzen (1 Sam 1,7.9.24; 3,3.15; vgl. Ri 18,31). Doch wird die Anschauung von 1 Sam 1–3 durch 2 Sam 7,6f., wo offenbar für die Zeit vor der Errichtung des Salomonischen Tempels nicht mit der Existenz eines *bajit* für die Lade gerechnet wird, widerlegt und so an den genannten Stellen als anachronistisch erwiesen[290]. Dieser Anachronismus kann nach Haran darauf zurückgeführt werden, daß 1 Sam 1–3 ihre jetzige Form nicht vor der Zeit Salomos erhalten haben (vgl. 2,10.35) und so an den Verhältnissen der frühen Monarchie orientiert sind. Ex 25 ff. halten demnach an alter, vertrauenswürdiger nomadischer Tradition auch unter den veränderten Bedingungen des seßhaften Lebens fest und bewahren darin einen historisch glaubwürdigen Kern.

Diesen Kern haben wir aber nur in der Form der Umgestaltung der ursprünglichen Silolegende. Silo war zerstört und dadurch die Heiligtumslegende heimatlos geworden. Sie wurde in Jerusalemer Priesterkreisen aufgenommen und mit aller Pracht ohne Rücksicht auf die historischen Verhältnisse von Silo ausgestaltet, so daß wir im heutigen Bestand von P konfrontiert sind mit *»a pre-Jerusalemite shrine legend now extant only in its Jerusalemite dress«*[291]. Darin wurde das Heiligtum von Silo »turned ... into an artistic monument, within the atmosphere of the temple of Jerusalem«[292], ohne daß sich unter dem Glanz des Tempels die alten Elemente verleugnen ließen.

Es ist die entscheidende Schwäche dieser These Harans, daß sie nicht durch eine literarkritische Analyse von Ex 25 ff. gestützt wird. Mit dem gleichen Mangel behaftet ist die Auffassung von Dus (CV/2) und die unten (CV/6) noch zu behandelnde These. Erst Koch hat den hier methodisch gebotenen Weg beschritten (CV/8), ohne daß die von ihm erzielten Ergebnisse im Sinne Harans verwendet werden können; denn die von Koch hinter Ex 25 ff. aufgespürten Traditionen können sich kaum auf ein Heiligtum der vormonarchischen Zeit beziehen. Aber nicht allein deshalb ist Clements[293] zuzustimmen, wenn er urteilt, Harans These »greatly exceeds the evidence«. Es bleiben noch eine Reihe anderer Einwände und Bedenken. Was sollte wohl Jerusalemer Priester (Sadokiden) veranlaßt haben, die infolge der Zerstörung von Silo heimatlos gewordene Heiligtumslegende aufzugreifen und sie nach Maßgabe der Verhältnisse des Jerusalemer Tempels zu bearbeiten? Sollten diese Priester den Glanz ihres eigenen Tempels auf einen anderen übertragen haben, noch dazu einen, der unter göttlichem Gericht zerstört war[294]? Auch läßt sich die Meinung, in Silo habe – gegen den eindeutigen

290. So schon Vatke, S. 318f., 331; Thenius, Samuel, S. 4 (hält 1 Sam 2,22b in Verbindung mit Jos 18,1 für echt, S. 2, 10); Wellhausen, Prolegomena, S. 44 (»möglich ... – obgleich warum?«); vorsichtig auch J. Weiß, S. LVIII im Gefolge von Poels, S. 130; dieser kommt nach langen Untersuchungen (S. 117ff.) zu dem Ergebnis, daß das Heiligtum von Silo ein *'ohæl* war (S. 163).

291. S. 23.

292. S. 24.

293. S. 114, Anm. 5.

294. Vgl. die P-Glosse 1 Sam 2,22b.

und unverdächtigen Text von 1 Sam 1–3 – kein *bajit/hêkāl*, sondern ein Zelt gestanden, nicht begründen; denn daß die Bezeichnung des Heiligtums als *bajit/hêkāl* ein Anachronismus sei, ist schwerlich mit Hilfe von 2 Sam 7,6 f. gegen 1 Sam 1–3 zu belegen (DV/4). Selbst wenn der Komplex 1 Sam 1–3 erst in (nach)salomonischer Zeit abgefaßt wurde, steht der Annahme nichts im Wege, daß hier hinsichtlich des Heiligtums echte historische Überlieferungen enthalten sind. Diese Tradition war noch in des Jeremias Tagen lebendig (Jer 7,12.14). Und ist es wahrscheinlich, daß in dem von Jerusalemer Priestern nach dem Vorbild des Tempels[295] bearbeiteten Silo-Kern historisch zuverlässige Erinnerung steckt, während in den Kapiteln 1 Sam 1–3 in der Bezeichnung des Heiligtums Anachronismen vorliegen?

Nun kommt hinzu, daß die Konsequenzen, die Haran aus dem Gebrauch von *šākan/miškān* in P zieht, nicht zwingend sind; denn diese Termini sind, wie oben (CIV/4b) ausgeführt, in der Jerusalemer Tempeltradition verwurzelt, in der möglicherweise vorisraelitische, kanaanäische Elemente fortleben, und auch das Auftauchen dieser Termini im Zusammenhang mit außerjerusalemischen Heiligtümern (Dtn 33,12; Ps 78,60; 1 Chr 16,39; 21,29) besagt wenig, da diese Texte (wahrscheinlich) unter dem Einfluß der Tempeltradition stehen. Infolgedessen kann die Annahme, P knüpfe ebenso wie der in P verarbeitete Silo-Kern an nomadische Verhältnisse an, nicht überzeugen.

Größten Wert legt Haran auf die von ihm ätiologisch gedeutete Stelle Jos 18,1 (ff.). Aber was sagt sie? Zunächst legen es die im Geist von P verfaßten Interpolationen 1 Sam 2,22b[296] und 1 Kön 8,4[297] nahe, daß man sich hierin einen Versuch vorzustellen hat, eine Kontinuität des *'ohæl mô'ed* mit dem Tempel Salomos herzustellen. Daß es sich hier um eine, an den Möglichkeiten der Geschichte nicht interessierte Fiktion handelt, zeigt z.B. die unsinnige Folgerung, die man aus 1 Kön 8,4 ziehen müßte und die vor allem in der konservativen Forschung auch immer wieder gezogen worden ist: Der immerhin halbe Tempelgröße umfassende *'ohæl mô'ed* wird in das neue Heiligtum auf dem Zion gebracht.

Weiterhin ist es auch zu bezweifeln, daß P eine Legitimation eines Heiligtums geben will. Immerhin müßte das ja nach Haran der Fall sein, insofern nicht der Verfasser der Silolegende, sondern der von P den *'ohæl mô'ed* in Silo lokalisiert. Wir müssen ja immer vor Augen haben, daß P schon den angeblichen Silokern in sich aufgenommen und bearbeitet, und zwar nach Maßgabe der Verhältnisse des Jerusalemer Tempels bearbeitet hat. Viel wahrscheinlicher als die Annahme, P wolle ein bestehendes Heiligtum legitimieren, ist die andere, daß er ein Programm, eine Norm für ein zukünftiges geben will. Dann erhebt sich die Frage, in welcher Weise Jos 18,1 im Blick auf die Zeit von P ätiologisch gedeutet werden muß; denn eine solche Deutung braucht, wie Vink[298] ausgeführt hat, nicht a priori in die vormonarchische Periode der Geschichte Israels zurückzuweisen, sondern kann auch die Zustände in der Zeit des Autors von P aufgreifen und sie in die Gründungszeit des Volkes zurückverlegen, so daß also diese Urzeit zum Spiegel für das wird, was Programm und Norm für die Zukunft sein soll. An dieser Stelle hat sich Vink[299] um konkretere Deutungen bemüht.

295. Wofür ja Haran selbst viele Belege gibt (Shiloh, S. 14ff.).

296. Haran urteilt, »we see no reason to consider these words here as an editorial insertion« (Nature, S. 64).

297. Für Haran nur ein unbedeutender »slender thread« (Shiloh, S. 21).

298. Priestly Code, S. 71 f.; vgl. auch Fretheim, Document, S. 314ff. und einen ähnlichen Gedanken bei Elliger, S. 143.

299. Priestly Code, S. 139f.

Jüngst hat Terence E. Fretheim in seinem Aufsatz »The Priestly Document: Anti-Temple?« (1968) die These Harans hinsichtlich der traditionsgeschichtlichen Sachverhalte modifiziert. Er sieht in P[300] das Programm für die Restauration der Gemeinde Israel nach der Rückkehr aus dem Exil. Dieses Programm steht unter dem Motto: Wie es einst war, so muß es wieder werden. Unter diesem Aspekt betrifft der Stiftshütte-Abschnitt von P die Errichtung eines neuen Heiligtums.

In diesem Zusammenhang wendet sich Fretheim gegen die weitverbreitete Ansicht, die Stiftshütte stelle das in die Wüstenzeit zurückverlegte, in ein tragbares Zelt verkleidete Abbild des Jerusalemer Tempels dar und behauptet demgegenüber programmatisch »that the Priestly writers were basically opposed to the idea of a temple, believing that only a portable sanctuary such as the tabernacle was consonant with true Yahwism. Moreover, we suggest that the Priestly document is the crystallization of a long-standing tent tradition that is to be tied up with circles that were opposed to the building of the first temple«[301].

Diese in P unter einem theologischen Konzept verarbeitete Zelttradition vereint in sich Elemente des alten *'ohæl mô'ed,* des Silo-Heiligtums und des Davidszeltes[302]; diese Elemente werden ergänzt durch Erinnerungen an den Salomonischen Tempel und alles zusammen gestaltet unter den idealistischen Anschauungen von P[303]. Darin sieht Fretheim P an Jeremia anknüpfen. Dieser, aus Anathot stammend (Jer 1,1), wohin seinerzeit der Elide Abjathar von Salomo verbannt worden war (1 Kön 2,26f.), mag in seiner zumindest distanzierten Haltung dem Tempel gegenüber[304] »have been reflecting a long-standing tradition represented by a group of priests which traced their lineage back to the priestly house of Shiloh«[305]. Diese in amphiktyonischen Traditionen stehenden Priester sind auch die Träger des Protestes gegen die Errichtung des ersten Tempels in Jerusalem (2 Sam 7,5 f.)[306]. P knüpft, wie Fretheim zeigen möchte[307], an diese Bewegung an und wiederholt damit für seine Zeit den Protest der Zeit vor der Erbauung des ersten Tempels. Dabei behauptet Fretheim u.a., der Gebrauch von *šākan/miškān* habe seinen lebendigen Hintergrund im unsteten, nicht ortsgebundenen Leben der Nomaden; weiterhin liege in P nicht die leiseste Vermischung mit der Davids-Zions-Tradition vor, so daß es schwerfalle, den Ursprung von P in Jerusalemer Überlieferungen zu sehen[308].

300. Nur im Tetrateuch vorhanden.

301. S. 313.

302. So in Aufnahme der Thesen von von Rad, Cross, Haran u.a.

303. S. 315.

304. Fretheim stellt fest, Jeremia habe nirgends vom Wiederaufbau des Tempels geredet.

305. S. 317. 306. S. 322f. 307. S. 317ff.

308. Dieses Urteil muß aber doch wohl zusammengesehen werden mit dem anderen, daß P

Die Bedeutung der theologischen Konzeption, die P mit den Silo-Priestern verbinden soll, braucht uns in diesem Zusammenhang nicht im einzelnen zu beschäftigen; wichtig ist, daß sich diese Konzeption: das Zelt als der Ort des vorübergehenden Wohnens, nicht durch das Heiligtum von Silo verifizieren läßt; denn daß es sich beim dortigen *hêkāl* um ein auf Zeitweiligkeit angelegtes (»temporary«) Heiligtum handelte, das in der Tradition der beweglichen Ladezelte stand[309], ist aus der Silo-Überlieferung nicht zu belegen. Schwer begründbar ist zudem die These, Abjathar und ihm folgend die Silo-Tradition sei der Träger des Protestes 2Sam7,5ff. gewesen. Und daß diese Tradition in Anathot jahrhundertelang fortgelebt habe und daß sie von Jeremia aufgenommen worden sein soll, dafür vermag auch Fretheim keinen einleuchtenden Beleg zu liefern. Die Haltung Jeremias dem Tempel gegenüber ist bestimmt durch den Mißbrauch dieses Heiligtums durch Israel, und daß der Prophet nicht von einem Wiederaufbau redet, ist in der Strenge seiner Gerichtspredigt, nicht aber in der positiven Aufnahme einer Silo-Zelttradition begründet[310]. Gegen die Abweisung Jerusalemer Traditionen in P sprechen deutlich die am Zion haftende *šākan/miškān*-Terminologie (siehe oben CIV/4b), die am Salomonischen Tempel gewonnenen Maßverhältnisse und die mit dessen Einrichtungen großenteils übereinstimmende Ausstattung der Stiftshütte (CV/7), schließlich auch die im Geist von P verfaßten Interpolationen bzw. Bearbeitungen Jos18,1; 19,51; 1Sam 2,22b und 1Kön8,4, die doch offenbar die Kontinuität zwischen der Stiftshütte und dem Tempel in Jerusalem als dem legitimen Nachfolger des Wüstenheiligtums hervorheben wollen. Den alten *'ohæl mô'ed* in eine Traditionskette mit dem *hêkāl* in Silo und dem Davidszelt zu stellen, geht nach allem, was wir über die Eigenart dieser Heiligtümer wissen, nicht an; denn der Tempel in Silo und das Davidszelt sind ihrer religiös-kultischen Struktur nach Vorläufer des Jerusalemer Tempels, der alte *'ohæl mô'ed* widerspricht allen drei Heiligtümern in seinem Wesen grundlegend. Zudem gelten für Fretheim, sofern er sich auf Cross und Haran beruft, dieselben Bedenken, die wir zu deren Entwürfen anmelden müssen. Daß P nicht in den Begriffen eines zukünftigen Tempels denke, sondern am Zelt theologisch ausgerichtet sei[311], ist eine unechte Alternative.

Ergänzend sei an dieser Stelle noch auf den inzwischen revozierten[312] Versuch von J. G. Vink[313] hingewiesen. Er geht aus von der Erkenntnis Kochs (siehe unten CV/8), daß P Vorlagen aufgenommen und verarbeitet hat. Dabei mußte P einen Kompromiß zwischen den kultischen Überlieferungen zweier rivalisierender Priestergruppen schließen: der Eliden und der Sadokiden, die auch in der Restauration des Kultes in Jerusalem nach dem Exil ihren Platz haben mußten. Abjathar war unter David der Repräsentant des Hauses Eli von Silo; von Salomo wurde er nach Anathot verbannt. Die Frage, »zouden de door P bewerkte cultische tradities niet die overleveringen kunnen zijn, die in

die Elemente der Jerusalemer Kultpraxis übernommen habe, die in seine Grundkonzeption paßten (S. 319f.).

309. S. 327.

310. Jer7,12.14 führen Silo als drohendes Beispiel vor Augen.

311. S. 321 als eine Art Zusammenfassung.

312. Priestly Code, S. 2, 101, Anm. 1, teils auf Grund der Kritik von Stroete, S. 189f.

313. Leviticus, S. 8–10.

de van Ebjathar afstammende priestergroep werden levend gehouden?«[314], möchte Vink mit dem Hinweis darauf positiv beantworten, daß sich zahlreiche in den Vorlagen von P vorausgesetzte Verhältnisse in der Silo-Überlieferung wiederfinden[315].

Sehen wir von Vinks eigenem Rückzug und der bereits zu Haran und Fretheim geäußerten und zu Koch noch anzumeldenden Kritik ab, die auch Vink an entscheidenden Stellen trifft, so muß auch bezweifelt werden, ob einzelne Ähnlichkeiten zwischen den in Silo und den P-Vorlagen vorausgesetzten kultischen Einrichtungen, soweit sie überhaupt wirklich bestehen, etwas für eine derartige Abkunft der Vorlagen von Silo besagen. Mehr als dies, daß sich gewisse Traditionen vom Tempel in Silo in dem Überlieferungsstrom, in dem auch P steht, lebendig gehalten haben, kann doch zunächst nicht festgestellt werden.

4. Ex 25ff. – die Beschreibung des Heiligtums von Gibeon

Auf der Grundlage der für historisch glaubwürdig gehaltenen Tradition der Chronik, daß das mosaische Zeltheiligtum in Gibeon gestanden habe[316], hat R. Brinker in seiner Untersuchung »The Influence of Sanctuaries in Early Israel« (1946) die Frage nach den in Ex 25 ff. aufgenommenen kultischen Traditionen zu beantworten versucht. Ihm erscheint es »plausible that later generations who possessed a tradition that the Mosaic Tabernacle found its way to Gibeon[317] identified the Tabernacle actually in existence there with that of Moses«[318]. Das Heiligtum von Gibeon mitsamt seinen Einrichtungen gibt Zeugnis von seiner nicht-israelitischen Herkunft. Wie die Stadt selbst kanaanäisch war, so ist auch ihr Heiligtum nach dem Typ kanaanäischer Heiligtümer gebaut (vgl. Jos 9). Da Gibeon zur Zeit Davids und Salomos das bedeutendste Heiligtum hatte, das zudem im Volksglauben mit mosaischen Überlieferungen verbunden war, ist es wahrscheinlich, daß die priesterschriftliche Stiftshütte samt ihrem Kultpersonal, ihren Einrichtungen und Ritualen die »description of conditions prevailing at Gibeon prior to the reign of Solomon«[319] darstellt. Darauf sind dann auch die erheblichen Differenzen zwischen dem *'ohæl mô'ed*

314. S. 9.

315. Vgl. Ex 25,23–30 mit 1 Sam 21,2–7; Ex 25,17–22 mit 1 Sam 4,3; Lev 15,18 mit 1 Sam 21,5; Ex 25,31–38 mit 1 Sam 3,3; Ex 26,7–11 mit Jos 18,1 und 19,51; Ex 28,6f.12 mit 1 Sam 2,18 und 22,18; Ex 28,30 mit 1 Sam 23,9–12; Ex 28,31–35 mit 1 Sam 2,19; Ex 29,22 mit 1 Sam 2,28; Lev 3,3 mit 1 Sam 2,15 und die öfters in den Vorlagen auftretende Wendung *lipnê jhwh* mit 1 Sam 1,12.15.22.

316. S. 141, 160f.

317. Das mosaische Zelt sei irgendwann einmal in der Vergangenheit, vielleicht von Sichem (als Folge der Zerstörung der Stadt durch Abimelech) – über Silo? –, nach Gibeon gekommen (S. 167).

318. S. 236, ähnlich schon S. 161.

319. S. 163, vgl. ähnlich S. 94f.

der alten Pentateuchüberlieferung und der Stiftshütte von P sowie die auf Kulturlandherkunft weisenden Elemente in Ex 25 ff. zurückzuführen.

Das in P beschriebene, kanaanäische Heiligtum von Gibeon hat Salomo als Modell für seinen Tempel gedient. »The Temple of Jerusalem was thus a larger and more luxurious edition of the Gibeonite shrine as described in the priestly narrative«[320]. Die gibeonitische Tora, die uns in P vorliegt[321], wurde vom dortigen Hohepriester Sadok nach Jerusalem gebracht und daselbst in Kraft gesetzt[322]. Mit ihr kamen auch Teile der Einrichtung: die Lade[323], das Zelt[324] und der Brandopferaltar[325].

Daß diesem Versuch Brinkers auf der ganzen Linie die Überzeugungskraft fehlt, kann hier nur durch einige Anmerkungen stichpunktartig vor Augen geführt werden: 1. Die atl Zeugnisse reichen nicht aus, für Gibeon die Existenz eines Zeltheiligtums, sei es das mosaische oder ein kanaanäisches, wahrscheinlich zu machen; bezeichnenderweise ergeht sich Brinker auch hier nur in Behauptungen, ohne sich mit den Argumenten gegen die Historizität der Chronik-Nachrichten (CII/f.) auseinanderzusetzen. 2. In welchem historischen und sachlichen Verhältnis der mosaische *'ohæl mô'ed* zu dem kanaanäischen Heiligtum in Gibeon stand, darüber gibt Brinker keine Auskunft, wie überhaupt die diesbezüglichen historischen und traditionsgeschichtlichen Erwägungen mehr als vage sind. Soll man annehmen, daß der *'ohæl mô'ed* im Heiligtum von Gibeon aufbewahrt wurde? Denn er wurde ja später (siehe oben) nach Jerusalem gebracht. 3. Außerhalb der von Brinker vollzogenen Identifikation gibt es so gut wie keine Möglichkeit, auf Grund atl Nachrichten über Einzelheiten des gibeonitischen Heiligtums dieses mit der Stiftshütte von P rein phänomenologisch zu vergleichen, um so Verwandtschaften festzustellen. 4. Wenn P bzw. der hier aufgenommene Heiligtumsentwurf von Gibeon das Modell für den Bau des Salomonischen Tempels bot, wäre es mehr als rätselhaft, weshalb darüber in 1 Kön 6 f. wie auch sonst im AT kein Wörtchen verloren wird. 5. Die in Brinkers These implizierte Auffassung, zumindest die gesetzlichen Teile von P stammten aus (vor-)salomonischer Zeit, ist ganz unbegründet. 6. Daß Sadok der Hohepriester von Gibeon gewesen sei, ist eine unwahrscheinliche Hypothese[326], die zudem bei Brinker keine Begründung erfährt. Auch daß die gibeonitische Tora durch Sadok in Jerusalem zur Geltung gebracht wurde, ist ohne Anhalt am atl Text. 7. Was Brinker über Lade und Zelt in Gibeon und über ihren Weg nach Jerusalem sagt, ist bei kritischer Prüfung der Texte nicht zu erhärten.

320. S. 163, siehe auch S. 95.

321. S. 94f., 237.

322. S. 95; daß im Blick auf die ursprüngliche Tora im Zuge ihres Übergangs von Gibeon nach Jerusalem und auch während der folgenden Jahrhunderte Modifikationen, Auslassungen und Hinzufügungen möglich waren, schließt Brinker (S. 237, Anm. 1) nicht aus.

323. Ihre Existenz in Gibeon wird behauptet (S. 160) auf Grund der schon früher gelegentlich angenommenen Identität von Gibeon und Kirjat-Jearim (siehe unsre Anm. D/170).

324. Brinker denkt hier offenbar an 1 Kön 8,4.

325. Dieser fand seinen neuen Standort vor dem Salomonischen Tempel; deshalb wird von der Anfertigung eines neuen Altars in 1 Kön 6 f. nichts gesagt (S. 162).

326. Vgl. dazu de Vaux, Lebensordnungen II, S. 208 ff.

5. Die Stiftshütte – Teil des vorisraelitischen Heiligtums von Jerusalem

Diese in neuester Zeit von Arthur S. Herbert[327] aufgestellte These geht aus von der, allerdings sachlich unhaltbaren, weil die Gesetze des parallelismus membrorum ignorierenden Voraussetzung, in Ps 46,4f.; 74,7; 78,60 (Silo!) und 132,5.7 sei das Tabernakel *(miškān)* als Teil des vorexilischen, von den Babyloniern zerstörten Tempels dargestellt[328]. Da zudem *miškān* und *'ohæl* in den Texten von Ras Schamra für die Wohnung der Götter gebraucht werden[329] und auch das ebenfalls in der ugaritischen Mythologie für die Wohnung der Gottheit belegte Wort *qæræš*[330] im AT außer Ez 27,6 nur in P im Zusammenhang mit der Stiftshütte vorkommt, legt dies nahe »the possibility that the Tabernacle belonged to the pre-Israelite Jerusalem sanctuary and that it was associated by David ... with the desert tradition, and in particular with the Tent« – eine Verbindung, die im Jerusalemer Kult auch sonst zu erkennen ist. Ex 25ff. bieten nach Herbert also keine Erfindung oder Neuerung, sondern ein unter den Priestern zur Zeit des Exils geschaffenes Porträt des Heiligtums im Tempel, wie er in der Zukunft sein solle. Diese Ausgestaltung stand unter der Leitidee des heiligen, unnahbaren, aber doch inmitten seines Volkes wohnenden Gottes. Darin geht der Entwurf von P über eine Reproduktion des (Heiligtums innerhalb des) vorexilischen Tempels oder gar des mosaischen Zeltes hinaus.

Ist es auch richtig, daß der Terminus *miškān* als Bezeichnung für den Wohnort Jahwes besonders, wenn nicht sogar überlieferungsgeschichtlich primär mit der Jerusalemer Tradition und hier vielleicht mit kanaanäischen mythologischen Vorstellungen verbunden ist, so gibt es doch, auch abgesehen von der unhaltbaren Grundlage der genannten Pss-Stellen, in den atl Texten keinen Anhalt für Herberts These. Denn nichts deutet darauf hin, daß David ein vorisraelitisches Tabernakel übernommen hat, das dann in den Tempel Salomos überführt worden wäre. 2 Sam 6,17 läßt vielmehr erkennen, daß die Errichtung des Davidszeltes auf die Initiative des Königs hin erfolgte, ohne daß über die Herkunft dieses Zeltes etwas verlautet. Inwieweit bei der Ausgestaltung und kultischen Ordnung des Zeltes kanaanäische Einflüsse wirksam waren, entzieht sich unserer Kenntnis weitgehend. Weiterhin weist auch nicht das mindeste darauf hin, daß es sich bei der Stiftshütte von Ex 25ff. um ein Heiligtum *im* Tempel handelt. Wir müssen demnach Herberts Ausführungen für sachlich ganz unbegründet halten.

327. Tabernacle, S. 951.

328. Aber nach Aussage der Texte ist der *miškān* der Tempel selbst.

329. Vgl. Aqhat ii. v.31f.; Krt iii.iii.19 bei G. R. Driver, S. 52f., 36f.; diese Texte werden auch erwähnt von Cassuto (S. 322f.) zum Zwecke des Nachweises historischer Glaubwürdigkeit von Ex 25ff. und von W. H. Schmidt, Kultsprache, S. 91f., als Hinweis auf kanaanäische Elemente in der Jerusalemer Überlieferung.

330. Vor allem Baal ii.iv.24 bei G. R. Driver, S. 96f., wo es den Thronsaal Els meint, vgl. Stalker, S. 233.

Wesentlich unter dem Gesichtswinkel der Archäologie hat 1947 Frank Moore Cross jr. in seiner Untersuchung »The Tabernacle«[331] versucht, die Frage nach den in Ex 25 ff. aufgenommenen Traditionen zu beantworten. Er hat mit seinem Ergebnis fast ausschließlich in der angelsächsischen Welt Beifall gefunden: durch Newman[332], Stalker[333], Cornfeld/Haag[334], Bright[335], Rabe[336], G. W. Anderson[337] und vor allem Davies[338].

Cross (ebenso Stalker) geht aus von der Erkenntnis, daß in der priesterschriftlichen Stiftshütte-Schilderung zwei ihrer Herkunft nach verschiedene Motivkomplexe vereint sind: 1. die aus der Zeit des Nomadendaseins stammenden Zeltelemente (Zeltvorhänge, rote Lederdecken, Akazienholz), 2. die auf die syrisch-phönizische Tempelbaukultur zurückzuführenden Elemente (Geräte und Ausstattung des Heiligtums). Gewisse Einflüsse des Salomonischen Tempels (Maßverhältnisse Tempel : Stiftshütte = 2 : 1) sind ebenfalls wahrnehmbar.

Dabei stellen die in P verarbeiteten Zelttraditionen den Höhepunkt, den am weitesten ausgestalteten Stand der Entwicklung dieser alten, mit dem Mosezelt beginnenden Institution Israels dar. Fragt man, wo dieser Stand erreicht ist und wo gleichermaßen die Tempelbaukulturelemente eine große Rolle spielten, so antwortet Cross mit dem Hinweis auf das davidische Ladezelt 2 Sam 6,17. Dies bedeutet, daß »the Priestly Tabernacle account reflects the Tent of David«[339]. Voraussetzung dafür, daß sich das P-Heiligtum mit den wenigen uns bekannten Angaben über das Davidszelt gut verträgt, ist die Annahme der Identität von Davidszelt und Jahwezelt, die wir bereits oben (CII/d) für wahrscheinlich hielten.

Für Cross stellt sich die in P widergespiegelte Traditionskette so dar, daß sich vom Mosezelt *('ohæl mô'ed)* über das Heiligtum von Silo[340] und das Davidszelt die wesentlichen Elemente durchgehalten haben und dann mit Elementen des Tempels vereint wurden[341]. Man wird also anzunehmen haben,

331. S. 61–65.
332. S. 68, 173.
333. S. 233.
334. S. 165 unentschieden.
335. Geschichte, S. 150.
336. Identity, S. 132–134.
337. S. 40 vorsichtig.
338. Tabernacle, S. 504–506, Exodus, S. 198–200. Seine gegen Wellhausen aus Ex 35 ff. gezogene Folgerung: »Ex. 35–40 are a record of work done, of things made and assembled, a Tabernacle constructed and completed. The only safe conclusion from these chapters is that this Tabernacle was made and once did exist« (S. 199).
339. S. 63.
340. Dieses ist für Davies (Tabernacle, S. 505) dasselbe Heiligtum wie das alte Mosezelt, nur in der Struktur etwa solider und teilweise auch Ersatz für die während der Zeit der Wanderung und Landnahme verschlissenen Teile des Wüstenzeltes.
341. S. 57.

daß zumindest die am Davidszelt orientierte Vorstufe des Heiligtumsentwurfes von P ein, wenn auch vielleicht idealisiertes, Bindeglied zwischen dem alten *'ohæl mô'ed* und dem Salomonischen Tempel ist[342].

Auch hier erhebt sich die Frage, ob die Basis stark genug ist, um die Last der P-Institution zu tragen. Was wissen wir denn über das Davidszelt? Und in welchem Verhältnis steht dieses a) zum Mosezelt, b) zur Stiftshütte? Nach 2 Sam 6,17 wurde das Davidszelt für die Lade errichtet; es steht demnach in der Traditionskette der bis dahin vorhandenen Ladeheiligtümer. Offenbar nur gelegentlich wurde die Lade aus ihrer in Jerusalem verbleibenden Herberge entfernt (2 Sam 11,11) und dabei vielleicht regelmäßig von dazu zuständigen Priestern getragen (2 Sam 15,24ff.). Daß das Zelt einen Debir enthielt, kann den uns zur Verfügung stehenden Texten kaum entnommen werden, es sei denn, man dürfte die Angaben 1 Kön 1,50; 2,28f., wonach im Zelt ein gehörnter Altar stand, und 2 Sam 6,18; 1 Kön 3,15, wo wahrscheinlich vor dem Zelt ein Brandopferaltar vorauszusetzen ist, nach Analogie der uns besser bekannten Verhältnisse des Salomonischen Tempels verstehen und von daher auch für das Davidszelt eine Dreiteilung des Heiligtums in Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes annehmen[343].

Daß in alledem das Davidszelt in der Tradition des alten *'ohæl mô'ed* stand, wird man eindeutig verneinen müssen[344]; denn 1. hat dieser mit großer Wahrscheinlichkeit nicht die Lade zum Inhalt gehabt, geschweige denn, daß sie sein Mittelpunkt gewesen wäre (vgl. Teil D), 2. ist uns im Zusammenhang mit dem *o'hæl mô'ed* nichts von einem Altar und damit einem Opferkult und deshalb 3. auch nichts von Lade- und Opferpriestern überliefert. Auch über die Ausstattung des Davidszeltes ist, mit Ausnahme der oben erwähnten Geräte, nichts bekannt, ebensowenig über die Ausmaße und über Einzelheiten des dort ausgeübten Kultes. Daß die Lade aus dem Heiligtum entfernt werden konnte, widerspricht zudem der Auffassung von P.

So reicht die Textbasis für die These, P reflektiere in seinem Heiligtumsentwurf das Davidszelt, nicht aus. Sachlich sind zu wenige wirklich vergleichbare Dinge heranzuziehen, und die sich in der Stiftshütte spiegelnden Einflüsse des Salomonischen Tempels werden doch von Cross erheblich unterschätzt[345]. Deshalb entspricht der ungesicherten Basis das Gesamturteil von Cross, daß seine Meinung »cannot, of course, be demonstrated, but evidence points increasingly in that direction«[346].

Versuchen wir das Verhältnis des Davidszeltes zur Stiftshütte von P zu bestimmen, so haben wir uns immer unsere Ausgangsfrage gegenwärtig zu halten: Welche traditionsgeschichtlichen Beobachtungen können uns hinter das Urteil Wellhausens, die Stiftshütte sei die Kopie des Salomonischen Tempels, zurückführen? Es geht also um die Beantwortung der Frage, ob es Elemente gibt, die von P aus Bereichen vor oder neben der Einflußsphäre des Jerusalemer Tempels übernommen worden sind, die also auf ein anderes Heiligtum als das in Jerusalem als ihren Haftpunkt hinweisen. Daß eine solche Übernahme in

342. So ähnlich Davies, Tabernacle, S. 504, Exodus, S. 200.
343. So doch wohl Cross, S. 64.
344. Gegen Cross, S. 57; Davies, Tabernacle, S. 505f. u.a.
345. »Some influence of the Temple upon the P account is undeniable«, S. 64.
346. S. 63.

gewissen Grenzen bei der alten *'ohæl mô'ed*-Tradition der Fall ist, haben wir bereits oben (CIV/4) herausgestellt. Sicher ist es keine Frage, daß das, was P über die Priester, Opfer und andere Riten sagt, eine Traditionsgeschichte hat, die hinter die Existenz des Jerusalemer Tempels zurückreicht, aber damit ist ja noch nicht gesagt, daß auch P hinter diese Schranke Jerusalemer Überlieferung zurückgeht, wenn er von diesen Ordnungen redet. Es interessiert hier die Frage, in welchem Umfang P seine Materialien durch die Tempeltradition erhalten konnte und in welchem Maß er andere, vor- und außerjerusalemische Elemente aufnahm.

Der nächste Abschnitt unsrer Darstellung wird deutlich vor Augen stellen, in welchem Umfang P den Salomonischen Tempel reflektiert. So bedarf es positiver Argumente zu dem Nachweis, daß eine kleinere oder größere Grundlage innerhalb des Stiftshütte-Abschnittes Ex 25 ff. nicht an diesem Vorbild orientiert ist. Dieser Nachweis wird aber nur dadurch geführt werden können, daß auf literar- und form-kritischem Wege Elemente aus P herausgearbeitet werden, die sachlich und traditionsgeschichtlich der Tempelsituaton vorausliegen. Bei Cross und seinen Nachfolgern fehlt es an einem solchen Versuch selbst in den geringsten Ansätzen. Daher vermögen die wenigen phänomenologischen Übereinstimmungen zwischen dem P-Heiligtum und den postulierten Modellen an sich noch keine traditionsgeschichtliche Verbindung zu rechtfertigen. Zur umfassenden Beurteilung der bisher vorgestellten Thesen bedarf es nach allem der Lösung zweier Aufgaben. Je nachdem, wie sie ausfällt, wird dann auch die These Wellhausens beizubehalten oder zu modifizieren sein. Zunächst müssen die Elemente herausgestellt werden, die die Stiftshütte vor allem hinsichtlich ihrer baulichen Ausgestaltung und ihrer Geräte mit dem Salomonischen Tempel verbinden; sodann ist dem Versuch nachzugehen, durch literar- und form-kritische Untersuchungen Vorlagen (›Formulare‹) hinter dem Jetztbestand von P zu erreichen und diese innerhalb der Kultgeschichte Israels zu lokalisieren.

7. Der Tempel in Jerusalem als Modell der Stiftshütte

In der auf Wellhausen folgenden kritischen Forschung konnte nicht mehr geleugnet werden, daß die Stiftshütte von den Verhältnissen des Tempels in Jerusalem beeinflußt ist. Selbst diejenigen, welche nur mit einer nachträglichen Bearbeitung eines vorjerusalemischen Kerns bzw. einer an einem anderen Heiligtum als dem Tempel orientierten Tradition rechnen, können solche Einflüsse nicht leugnen. Inwieweit P Elemente der alten JE-Zeltüberlieferung noch lebendig erhalten hat, haben wir bereits gesehen, ebenso dies, daß die These, der Heiligtumsentwurf Ex 25 ff. sei von Haus aus an einem anderen Modell als dem Jerusalemer Tempel ausgerichtet, in allen dargestellten

Variationen (CV/1–6) bisher nicht wahrscheinlich gemacht werden konnte. So sind wir denn mit einer großen Anzahl von Forschern[347] genötigt zu überprüfen, ob und inwieweit sich das Modell des Jerusalemer Tempels in P spiegelt. Dabei ist zu differenzieren zwischen dem vor- und dem nachexilischen Tempel. Die Mehrzahl der Gelehrten (u.a. Holzinger, Schwally, Kennedy, Benzinger, Budde, Kittel, Hölscher, Hoffmann/Greßmann, Fd. Delitzsch, Sellin, Brown, Beer, Möhlenbrink, Bentzen, Oesterley-Robinson, Elliger, de Vaux, Auzou, Randellini, Stroete, Kornfeld, Castelot) entscheidet sich für den vorexilischen, den Salomonischen, nur ein kleiner Teil (u.a. Soloweitschik, Eerdmans, unentschieden Noth) für den nachexilischen, den Serubbabel-Tempel[348].

Schon ein erster Überblick genügt zu der Feststellung, daß die Beziehungen der Stiftshütte zum Tempel Salomos, dessen Bau und Einrichtung wir aus 1 Kön 6–8 einigermaßen kennen[349], zahlreich und unverkennbar sind. Die Fragen entstehen im Blick auf die ebenso offenkundigen Abweichungen. In welchem Umfang hat sich P an dem in 1 Kön 6–8 vorgestellten Tempel orientiert? Sind die zu beobachtenden Abweichungen auf im Laufe der vorexilischen Geschichte erfolgte Um- und Ausgestaltungen des Salomonischen Tempels, über die wir Einzelheiten nicht erfahren, oder auf das Modell des nachexilischen Heiligtums oder auf bestimmte theologische Ideen von P zurückzuführen, nach denen er das Konzept des Salomonischen Tempels korrigiert hat?

Über den zweiten, den Serubbabel-Tempel haben wir einige wertvolle Angaben vor allem aus dem 1. Makkabäerbuch und durch den bei Josephus[350] zitierten Hekatäus von Abdera (Wende vom 4. zum 3. Jahrhundert v. Chr.). Zwar ist der zeitliche Abstand von der Errichtung des nachexilischen Tempels bis zu den genannten Quellen beträchtlich, so daß man mit Ausgestaltungen des Heiligtums gegenüber der Zeit, aus der P stammt, zu rechnen hat, aber die

347. Vgl. u.a. Renan I, S. 209, Anm. 1; Holzinger, Exodus I, S. 140, Exodus II, S. 137; Schwally, S. 13; Kennedy, Tabernacle, S. 666; Benzinger, Tabernacle, Sp. 4874; Siegfried, Stiftshütte, S. 642; Budde, Thron, S. 499f.; Kittel, Stiftshütte, S. 40; Westphal, Wohnstätten, S. 32; S. R. Driver, Exodus, S. LXIV, 428ff.; Hoffmann und Greßmann, S. 90; Hölscher, Religion, S. 142, 145; Sellin, Geschichte, S. 92; Fd. Delitzsch, S. 55ff.; Brown, S. 91; Galling, Stiftshütte, Sp. 805; Beer, Exodus, S. 158; Möhlenbrink, Josua, S. 35; Soloweitschik, S. 153; Eerdmans, Religion, S. 42; Bentzen, Introduction II, S. 34; Oesterley-Robinson, S. 162; Elliger, S. 143; Barrois, S. 434; Auzou, Servitude, S. 382, 386; de Vaux, Arche, S. 56f., Lebensordnungen II, S. 116, 252f.; Ringgren, S. 36; Randellini, S. 181, 187; Maier, Ladeheiligtum, S. 1, Kultus, S. 87; Noth, Exodus, S. 163; Stroete, S. 198; Steinmueller, S. 1012; Castelot, S. 712; W. H. Schmidt, Glaube, S. 105; Cornfeld/Botterweck II, Sp. 1383f. (auf der Grundlage »echter, alter Überlieferung« aus vorjerusalem. Zeit, vgl. Anm. C/143); Kornfeld, S. 110.

348. Die anderen genannten Forscher reden einfach vom ›Jerusalemer Tempel‹.

349. Vgl. dazu mit vielen Literaturangaben die Exegesen von Noth, Könige, S. 95ff.

350. Contra Apionem I, 22, § 197–199.

Ähnlichkeiten mit dem Salomonischen Tempel und die Erneuerung der Geräte nach dem Makkabäeraufstand lassen darauf schließen, daß man sich um die Wiederherstellung der alten Zustände, so weit das möglich war, bemühte. Dies entspricht der Tendenz antiken Heiligtumsdenkens, das den Traditionen der Vergangenheit treu bleiben und so auch die Kontinuität der Geschichte des Heiligtums und seines Kultes wahren möchte.

Aus 1 Makk 1,22 f. erfahren wir, daß sich unter den Geräten und Einrichtungen, die Antiochus Epiphanes 169 v. Chr. aus dem Tempel raubte, der goldene Räucheraltar mitsamt den goldenen Räuchergefäßen, der Leuchter (mit mehreren Lampen, 1 Makk 4,50) samt allen dazugehörenden Geräten, der Schaubrottisch mit den zugehörigen Libationsgefäßen, der Vorhang (zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten), der goldene Schmuck an der Vorderseite des Tempels und der Goldbelag befanden. 1 Makk 4,36 ff. reden von der Wiederherstellung dieser Geräte, zudem heißt es v 44 ff., daß der steinerne Brandopferaltar im Tempelvorhof, nun gemäß Ex 20,25 und Dtn 27,6, erneuert wurde.

Hekatäus berichtet, daß sich, fast im Zentrum Jerusalems, innerhalb der Tempelmauer neben dem Tempelgebäude (*οἴκημα μέγα*) ein *βωμός* ... *τετράγωνος ἀτμήτων συλλέκτων ἀργῶν λίθων οὕτω συγκείμενος* befunden habe. Im Tempel standen ein *βωμός*, also wohl der Räucheropferaltar, und ein *λυχνίον*, beide aus Gold.

Wir müssen prüfen, inwieweit dieses Konzept an das anknüpft, was uns aus 1 Kön 6–8 über den Tempel Salomos bekannt ist. Leider fehlen hier detaillierte Angaben über Herstellung, Maße und Position vieler Einzelstücke des Tempels, die P genauer beschreibt, so daß sich dadurch die Ebene eines exakten Vergleiches verkleinert.

1. Im Allerheiligsten der Stiftshütte und des Salomonischen Tempels ist die Lade aufbewahrt, überdeckt von den Flügeln zweier Keruben (Ex 25,10–22; 1 Kön 6,23–28; 8,6 f.). Zwar sind die Differenzen zwischen beiden Heiligtümern hier nicht zu übersehen[351], aber da der nachexilische Tempel keine Lade hatte[352], ist kaum eine andere Annahme möglich als die, daß P den Salomonischen Tempel vor Augen hat, dessen Verhältnisse deshalb eine Umwandlung erfahren mußten, weil der feste Bau als ein tragbares Heiligtum in die Wüstenzeit zurückverlegt wurde.

351. Die Lade von P ist kostbarer ausgestattet als die uns bekannte und in den Tempel überführte; P hat dieses Gerät mit Kapporet und Cheruben verbunden, was zuvor sicher nicht der Fall war, wie die Stellen in 1 Kön zeigen; Stellung und damit u. U. die Funktion der Cheruben sind unterschiedlich.

352. Das Allerheiligste war leer bis auf einen Stein, der an der Stelle aus der Erde herausragte, wo ehemals die Lade stand und auf den der Hohepriester am Großen Versöhnungstag die Räucherpfanne stellte, vgl. Mischnatraktat ›Joma‹ V,2 bei Baneth, S. 314 f.

2. Vom Schaubrottisch samt den dazugehörenden Geräten reden Ex 25,23–30 und 1 Kön 7,48.50. Dabei fehlt für den Tempel ein Hinweis auf die Position dieses Tisches im Gegensatz zu P, die ihn auf die Nordflanke des wie der Tempel nach der Ost-Achse konzipierten Heiligtums stellt (Ex 26,35). Ob die Erwähnung des Tisches in 1 Kön 7,48 literarisch ursprünglich ist, kann man allerdings mit Noth[353] auf Grund der Konkurrenz von 1 Kön 6,20b–21 bezweifeln, wo (auch) vom Schaubrottisch die Rede ist[354].

3. Der detaillierten Beschreibung des Brandopferaltars und der zu ihm gehörenden Geräte (Ex 27,1–8) korrespondiert im Blick auf den Tempel Salomos nur eine kurze und dazu noch außerhalb des Tempelbauabschnittes stehende Notiz (1 Kön 8,64; vgl. 9,25), an deren historischer Zuverlässigkeit indes kein Zweifel bestehen kann. Wie sehr sich P an einem Modell orientiert, wird besonders an dieser, gemessen an den praktischen Bedürfnissen unsinnigen, bronzeverkleideten hohlen Holzkistenkonstruktion des Brandopfer(!)altars deutlich.

4. Der Räucheropferaltar im Heiligen wird Ex 30,1–10 und 1 Kön 7,48a erwähnt. Beide Stellen sind in ihrer literarischen Ursprünglichkeit umstritten. Auf Grund seiner Stellung hinter Ex 29,42 ff. wird 30,1 ff. von Wellhausen[355] bis Noth[356] als ein Nachtrag zu Pg angesehen. Demgegenüber möchte Koch[357] diesen Abschnitt aus form-kritischen Erwägungen heraus zu Pg rechnen. Noth[358] hat jüngst aus textlich-formalen und sachlichen Gründen ebenfalls 1 Kön 7,48a für einen nach P (Ex 39,38; 40,5.26; Num 4,11 im Gefolge von Ex 30,1–10) gestalteten, sekundären Zusatz gehalten. Möglich aber auch, daß dieser Zusatz als Reflex einer späteren Bereicherung des Inventars des Salomonischen Tempels zu verstehen ist. Dann könnte man daran denken, daß Pg dieses Gerät, aus welchen Gründen auch immer, gemieden hat und daß es erst im Zuge einer vollständigeren Angleichung der Stiftshütte an den Tempel – wobei der vor- und der nachexilische Tempel in Betracht käme – von Ergänzern der Pg angeführt wurde.

5. Die Ausstattung des Heiligtums im ganzen wie der Geräte im einzelnen stimmt bei der Stiftshütte und beim Tempel Salomos überein insofern, als alle Geräte *im* Heiligtum aus Gold, die im Vorhof aus Bronze hergestellt sind[359]. Wie das Innere des Tempels, so sind auch das Brettergerüst und die Säulen der Stiftshütte mit Gold überzogen (1 Kön 6,20–22.30.32.35; Ex 26.29.32.37) und die Wände und Tore des Tempels wie die Decken und der Vorhang vor dem Allerheiligsten in der Stiftshütte mit Keruben ausgeschmückt (1 Kön 6,29.32.35; Ex 26,1.31).

353. Könige, S. 166.
354. Noth, Könige, S. 122, mit vielen Vorgängern.
355. Hexateuch, S. 137.
356. Exodus, S. 192.
357. Priesterschrift, S. 32 f.
358. Könige, S. 166, anders Exodus, S. 192, wo 1 Kön 7,48 für ursprünglich erachtet wird.
359. Vgl. die im Vorangehenden genannten Exodus-Texte mit 1 Kön 6,28; 7,13–47.48–50.

6. Der Vorhof der Stiftshütte (Ex 27,9–21), ein 100 × 50 Ellen großes, durch ein an Säulen aufgehängtes System feiner Leinentücher umspanntes Rechteck, erinnert an den durch eine Umfassungsmauer abgegrenzten heiligen Bezirk des Salomonischen Tempels (1 Kön 6,36; 7,9 ff.), dessen Maße allerdings nicht genannt werden.

7. Schließlich stehen die nicht ganz eindeutigen Maße der Stiftshütte zu denen des Salomonischen Tempels in einem Größenverhältnis von 1 : 2, wobei allerdings der Höhenunterschied zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten des Tempels (1 Kön 6,2.17.20) weggefallen ist.

Neben diesen Verwandtschaften bestehen besonders zwei Differenzen:

1. Ex 25,31–40 ist von einem siebenarmigen Leuchter aus reinem Gold auf der Südflanke des Heiligen (Ex 26,35) die Rede, während der jetzige Text von 1 Kön 7,49 zehn Leuchter mit vermutlich je einer Lampe erwähnt. Der Tempel Salomos wäre demnach hier reicher ausgestattet gewesen als die Stiftshütte. Nun hat aber jüngst Noth[360] vermutet, auf Grund der im Context unpassenden Bemerkung über die Aufstellung und des singularischen *happærah* in v49 sei ursprünglich nur von einem Leuchter die Rede gewesen. Sollte dies zutreffen, dann könnte der jetzige Text eine spätere Bereicherung des Tempels widerspiegeln. P würde dann hinsichtlich der Einzahl an den ursprünglichen Zustand im vorexilischen Tempel anknüpfen oder aber die Situation im nachexilischen Tempel vor Augen haben.

2. Bei dem bronzenen, zwischen Zelt und Brandopferaltar stehenden Becken mitsamt dem dazugehörigen Gestell (Ex 30,17–21) ergibt sich das gleiche Problem wie beim Räucheropferaltar Ex 30,1 ff. Auch hier läßt die Stellung hinter Ex 29,42 ff. einen Nachtrag zu Pg vermuten[361]. Koch[362] hat dagegen wieder auf Grund des Stils für Pg plädiert. Die Differenz zu 1 Kön 7,23–39 ist hier vor allem hinsichtlich der – in Ex 30 fehlenden – Ausgestaltung dieses Gerätes auffallend. Zumindest im jetzigen Bestand von P wird man hier eine weitere Angleichung der Stiftshütte an den Tempel zu sehen haben. Ob hier der nachexilische Tempel, in dem eine solche – an sich notwendige – Anlage für die kultischen Waschungen nur vermutet werden kann, oder der Tempel Salomos das Modell abgab, kann kaum entschieden werden, wenn auch auf Grund dessen, daß in Ex 30,17 ff. viel einfachere Verhältnisse als in 1 Kön 7,23 ff. vorausgesetzt sind, eher an eine Orientierung von Ex 30,17 ff. am Serubbabel-Tempel zu denken ist.

Dieser Vergleich kann dahingehend zusammengefaßt werden, daß die These, P orientiere sich bei der Darstellung seiner Stiftshütte am Tempel Salomos, gute Gründe für sich hat. Setzt man voraus, daß man sich in nachexilischer

360. Könige, S. 166.
361. So die meisten Kommentatoren seit Wellhausen, Hexateuch, S. 137, 141.
362. Priesterschrift, S. 34.

Zeit um eine möglichst weitgehende Wiederherstellung der vorexilischen Einrichtungen bemühte, daß zudem die Möglichkeit besteht, daß man sich bei der Ausgestaltung des Serubbabel-Tempels an P orientierte, so gewinnt die These noch an Überzeugungskraft. Zudem ist das, was P über die Verhältnisse im Allerheiligsten der Stiftshütte zu sagen hat, ein starkes Indiz für die Orientierung am Salomonischen Tempel[363].

An dieser Stelle erhebt sich nun die zweite, am Ende von CV/6 gestellte und das Problem der vor allem unter CV/3.4.6 dargestellten traditionsgeschichtlichen Versuche aufgreifende Frage: Hat P das Konzept seiner Stiftshütte vom Modell des Salomonischen Tempels aus selbst entworfen, oder hat er Vorlagen aufgegriffen und diese nach Maßgabe der Tempelverhältnisse bearbeitet? Sollte letzteres der Fall sein, dann müßte man versuchen, Art und Umfang und vor allem den ursprünglichen Haftpunkt dieser Vorlagen zu ermitteln, was einerseits Licht auf die Arbeitsweise und Intention von P werfen, andererseits aber auch die kultgeschichtlichen Gegebenheiten erhellen könnte, die sich hinter solchen Vorlagen verbergen.

Dies sind nun die Probleme, mit denen sich vor allem Klaus Koch beschäftigt hat. Seine Untersuchungen über »Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16« (1959), von Görg in engerem Rahmen modifiziert[364], versuchen die Lücke der Tradition zwischen dem mosaischen Zelt (Ex 33,7ff.) und dem Salomonischen Tempel zu verringern und beschreiten darin, was die Intention angeht, einen den in CV/3.4.6 referierten Versuchen ähnlichen, hinsichtlich der Methode aber unterschiedlichen, sicher legitimen und darum erfolgversprechenden Weg.

Die methodische Differenz dieses Versuchs zu den bisherigen Analysen von P besteht darin, daß die bisher meist literar-kritisch erklärten Widersprüche, Nahtstellen, Sprünge etc. aus dem Stadium der späteren Bearbeitung von Pg, also der Nachgeschichte, in die Vorgeschichte von Pg verlegt und im wesentlichen als Resultat der schriftlichen Fixierung der mündlichen Tradition unter einem bestimmten programmatischen Aspekt, also traditionsgeschichtlich, verstanden werden.

8. Tradition und Redaktion in Ex 25ff.[365]

Aus dem zu Pg gehörenden Textbestand von Ex 25–Lev 16[366] läßt sich auf Grund von stilanalytischen Kriterien eine unversehrt erhaltene und mit der

363. Die Argumente, die Hempel, Sp. 1953, im Blick auf das Bauwerk zur Bestreitung dieser These anführt, können kein entscheidendes Gegengewicht bilden.

364. Zustimmend auch Vink, Leviticus, S. 8–10; Stroete, S. 189ff.

365. Vgl. zusammenfassend Koch, Prieterschrift, bes. S. 16,31f., 96ff.

366. Siehe die Zusammenstellung dieser Texte Priesterschrift, S. 98.

jetzigen Reihenfolge übereinstimmende Sammlung von ›Ritualen‹[367] herausschälen, die für fast alle Kapitel als Vorlage diente. Diese zunächst vermutlich mündlich überlieferten Rituale zeichnen sich durch ihren eintönigen, ›formelhaften‹ Stil und den meist konstanten Aufbau[368] aus. Sie bestehen aus einer unregelmäßigen Anzahl von Gliedern, drei- bis vierzeiligen Kurzsätzen, die alle mit einem Verb im Perfekt mit vorangestelltem Waw, ursprünglich vermutlich in der 3. Pers. sing. od. pl., beginnen und inhaltlich den Bau eines Zeltheiligtums, die Herstellung der Priesterkleidung, die Einsetzung der Priester und die Kulthandlungen, die an diesem Heiligtum ausgeübt werden, betreffen[369].

Dieser umfassende Kultapparat läßt an ein größeres Heiligtum als Entstehungsort der Rituale denken, das aber wegen des *Zelt*baues, von dem allein die Rituale reden, nicht Jerusalem und wegen der sich in den Anordnungen spiegelnden fortgeschrittenen Stufe der israelitischen Kultgeschichte kein Heiligtum vor Beginn der Königszeit sein kann. Näher lassen sich Ort und Zeit »bisher noch nicht« bestimmen[370]. Die hier als das Gegebene gemachte Voraussetzung, daß sich die Rituale auf einen tatsächlich geübten Kult beziehen, und der Inhalt der Anordnungen (besonders der Bau des Heiligtums samt Geräten und Herstellung der Amtskleidung) lassen die Sammlung der Rituale als eine Art Kultätiologie verstehen, deren Absicht es war, die richtigen Ordnungen zu legitimieren.

Diese Formulare sind von Pg aufgegriffen, bearbeitet und dabei zerschrieben worden, lassen sich aber auf Grund ihrer formalen Eigenart gut als Tradition (ältere Vorlagen) aus der priesterlichen Redaktion (spätere Bearbeitungen) herauslösen. Die Redaktion hat vornehmlich ergänzenden Charakter; denn Pg will ein (Miniatur-)Abbild des Jerusalemer Tempels[371] in das Zelt einbauen, das er in seinen Vorlagen vorfand und so die Jerusalemer Kulttraditionen, von denen er herkommt und die er legitimieren möchte, mit dem Heiligtum der Vorlagen verknüpfen[372]. Die bearbeitende Tätigkeit erweist sich vor allem in dem starken Interesse von Pg an Maßen, Gewichten, Materialien und Ortsangaben.

Die Intention des Entwurfs von Pg geht über die der Vorlagen hinaus. Pg

367. Besser ist es, hinsichtlich der Intention der einzelnen Teile dieser Sammlung mit Görg, S. 25f., differenzierter von ›Ritualen‹ und ›Quasiritualen‹ zu sprechen.

368. Im ersten Satz erfolgt die Einführung des jeweiligen Gegenstandes, der Schlußsatz bringt meist eine Zweckbestimmung.

369. Vgl. die ›Vorlage‹-Texte, Priesterschrift, S. 97.

370. Priesterschrift, S. 97; skeptischer zur Orts- und Zeitbestimmung Zelt, Sp. 139. Vgl. hierzu den an Kochs Arbeit anknüpfenden weiterführenden, aber inzwischen revozierten Versuch Vinks (CV/3).

371. Vgl. die Aufnahme des Jerusalemer Tradition entstammenden Terminus *miškān*.

372. So auch Eigenart, S. 38f., Stiftshütte, Sp. 1872, Zelt, Sp. 138f.

bietet nicht mehr eine Kultätiologie[373] zum Zwecke der Legitimation eines bestehenden Heiligtums und des dort geübten Kultes, sondern ein Programm unter dem Motto: »... so war es, so soll es wieder werden«[374]. Damit eröffnet Pg im Exil eine Möglichkeit für die Zukunft im Rahmen der Anordnungen Jahwes in der Vergangenheit. Und da für Pg diese Möglichkeit keine andere als die eines Lebens in einer geregelten kultischen Ordnung sein kann, sammelt er die alten kultischen Regeln und komponiert sie zu einem eindrucksvollen Ganzen.

Für unseren Zusammenhang wichtig ist vor allem das Problem des Sitzes im Leben dieser von Pg aufgenommenen Formulare. An ihrer Existenz ist kaum zu zweifeln, wenn auch ihr Umfang bzw. die Grenze zwischen Formular und Bearbeitung durch Pg häufig unsicher bleibt. Koch[375] rechnet sogar mit der Möglichkeit, daß Pg selbst Formulare (nach)gebildet hat (Ex 30,1ff., 17ff.), was in verschärfter Form die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Redaktion aufwirft. Jedenfalls hängt von der Klärung dieses Problems auch das Bild des Heiligtums ab, das sich in den Vorlagen, welche es legitimieren sollen, spiegelt. Daß nun dieses Heiligtum ein Zelt und mithin notwendigerweise außerjerusalemischer Herkunft sei, ist auf Grund von Ex 26,7.15.30[376] nicht sicher[377]. Jedenfalls vermag diese Grundlage kaum das Gewicht zu tragen, das ihr Koch auferlegt.

Nehmen wir aber für einen Moment einmal an, Kochs Annahme bestünde zu Recht, so könnte man auf Grund von Görgs Erwägungen zu dem Schluß kommen, daß die Formulare in Gibeon als dem Haftpunkt der Zelttradition beheimatet gewesen seien. Aber auch darin kann keine Wahrscheinlichkeit erreicht werden; denn ein Zeltheiligtum läßt sich für Gibeon kaum nachweisen (vgl. CII/f.), ebensowenig die Existenz einer Lade[378], die doch in den Formularen eine so hervorragende Rolle spielt. Weiterhin besagen auch die schon von Greßmann[379] herausgestellten und von Görg[380] bestätigten parallelen Züge zwischen der Kult-

373. Nicht stichhaltig erscheint der Einwand Görgs (S. 27) gegen diese Kennzeichnung Kochs, da er 1. sich selbst widerspricht, wenn er die P-Rituale und Quasirituale auf S. 137 eine Kultätiologie nennt, und da 2. die Momente der Legitimation (S. 27) und der Apologie (S. 34) doch wohl in der Intention jeder Kultätiologie eingeschlossen sind. Wahrscheinlich muß man ohnehin innerhalb der Formulare differenzieren: Was das Kultgebäude und die darin stehenden und aufbewahrten Geräte anbelangt, wird das Motiv der einmaligen Legitimation im Vordergrund stehen, während bei den Riten das didaktische Moment (vgl. Görg, S. 27, Anm. 148) wesentlich ist.

374. Priesterschrift, S. 100.

375. Priesterschrift, S. 33f.; wir sehen hier davon ab, daß in Ex 30,1ff.17ff. die Annahme wahrscheinlicher ist, es handle sich um Zusätze zu Pg. Diese Annahme würde auch Kochs Konzept von einigen Schwierigkeiten befreien.

376. Vgl. dazu Görg, S. 27, Anm. 150.

377. Weshalb in den meisten Texten außer Ex 26 die Bezeichnung ›*miškān*‹ fehlt, hat Görg, S. 34ff. recht plausibel begründet.

378. Vgl. neben dem durchgängigen Schweigen der Gibeontraditionen auch 1 Kön 3,15.

379. Geschichtsschreibung, 2. Aufl., S. 90f.

380. S. 127.

stätte Nob = Gibeon[381] und dem in den Formularen vorausgesetzten Heiligtum nichts für eine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit, da es solche Verhältnisse an jedem größeren Heiligtum in Israel geben konnte. Die bisherigen Überlegungen entziehen auch der Annahme Görgs die Grundlage, Gibeon sei möglicherweise der Herd der Opposition gegen den Tempelbau gewesen, aus der dann die Kultätiologie der priesterschriftlichen Rituale und Quasi-Rituale herausgewachsen sei[382]. Demgegenüber scheint doch der Protest gegen Davids Plan aus solchen Kreisen gekommen zu sein, in denen die alten Wüstentraditionen noch lebendig waren. Aber hafteten solche in besonderer Weise an Gibeon, wo sich weder die Lade noch das Zeltheiligtum nachweisen läßt[383]? Und selbst wenn die Vorlagen aus jenem Bereich erwachsen wären, wo und durch wen wurden diese bis auf die Zeit von P mündlich überliefert? Und aus welchem Grunde sollte sie P aufgenommen haben, für den doch offenbar der Jerusalemer Tempel das einzige legitime Heiligtum war?

In dieser Richtung verlaufen auch die Fragen an Koch, die seine These von der außerjerusalemischen Herkunft der Formulare zweifelhaft erscheinen lassen. Sehen wir von der Annahme ab, es habe sich um ein Zeltheiligtum gehandelt, so bleibt zu fragen, um welches Heiligtum es sich überhaupt gehandelt haben könnte. Die atl Quellen bieten uns keine Handhabe, das Heiligtum der Vorlagen mit einem uns bekannten Heiligtum außerhalb von Jerusalem zu identifizieren. Und was sollte Jerusalemer Priester im Exil veranlaßt haben, die Kultätiologie eines solchen Heiligtums aufzunehmen, d.h. hinter die Tempeltradition, nach der sie offensichtlich ihr Heiligtum in Pg gestalteten (CV/7), zurückzugreifen? Wo, durch wen und zu welchem Zweck sollte weiterhin diese Ätiologie durch eine so lange Zeit mündlich überliefert worden sein, bis sie auf den Verfasser(kreis) von Pg kam? Nur ein bis in die späte Königszeit hindurch bestehendes Heiligtum könnte doch als Sitz im Leben dafür in Frage kommen. Aber welches judäische Heiligtum könnte das sein, das derart eingerichtet war und einen solchen Kultbetrieb hatte? Und noch einmal: Aus welchem Grund hätte der Verfasser von P auf solche außerjerusalemischen Vorlagen zurückgreifen und diese nach dem Vorbild des Tempels gestalten sollen?

Die Unwahrscheinlichkeit dieser Grundthese[384] betrifft natürlich auch die oben (BIV/3 Exkurs) bereits referierte Annahme, es habe in Israel mehrere Laden gegeben[385]. Abgesehen von der Unhaltbarkeit des Argumentes, die Lade habe als Thron Jahwes gegolten, hatte sich schon aus anderen Erwägungen die Annahme nahegelegt, daß es, wie es die atl Tradition bezeugt, nur eine Lade gegeben habe. Damit beschließen wir auch die Diskussion von BIV/3 Exkurs.

Die voranstehenden Erwägungen über die in P auftretenden Formulare lassen es als das Nächstliegende erscheinen, Jerusalemer Priester als die Urheber dieser Traditionen anzusehen[386]. Der Stil des Rituals, in dem die Vorlagen gestaltet sind, wird seinen Sitz im Wirkungsbereich der Priester haben. Er kennzeichnet die Formulierung der priesterlichen Vorschriften,

381. Vgl. zu dieser Identifikation C II/f. 382. S. 137.

383. An anderer Stelle nimmt Görg an, die Opfer-Rituale könnten am Davidszelt entstanden sein (S. 135, Anm. 365). Für dieses einen gibeonitischen Impuls anzunehmen, ist aber ganz unwahrscheinlich, vgl. C II/d.f.

384. Vgl. dazu auch Vink, Priestly Code, S. 101f. 385. Priesterschrift, S. 17.

386. In diesem Fall verlöre auch die ohnehin schon auf tönernen Füßen stehende These Lehmings ihren letzten Halt, daß innerhalb des ganzen Pentateuch die Rede vom *'ohæl mô'ed* in aller Regel auf eine späte J-Tradition (Js) zurückgehe, nicht aber bei P zu finden sei (S. 132).

die das Handeln legitimieren, es auf göttliche Einsetzung zurückführen und damit auf göttliche Autorität gründen sollen und schließlich zur Unterweisung des Priesternachwuchses verwendet worden sein werden. Diese Vorschriften regeln die Kontinuität der Kultpraxis.

Der Gattung solcher Rituale werden die Formulare in Ex25ff., von Görg[387] zutreffenderweise als ›Quasi-Rituale‹ bezeichnet, formal nachgebildet worden sein, als Jahwerede stilisiert. Sie betreffen die auf göttliche Anordnung hin betriebene Errichtung des legitimen Heiligtums und die an diesem dienende Priesterschaft, die die lokalen und personellen Voraussetzungen für den Kult darstellen. Besonders nach Ex29,4ff. ist damit zu rechnen, daß diese Jahwerede von Anfang an Mose zum Adressaten hatte; man wird deshalb nur sehr formal, aber kaum sachlich richtig urteilen, wenn man behauptet[388], daß in den (Quasi-) Ritualen Mose nirgends genannt werde.

Die sich an diese erste Etappe anschließende Geschichte der Bearbeitungen und Nachträge läßt sich nur noch in ihrem literarischen Niederschlag einigermaßen verfolgen, ohne daß wir über das zeitliche Verhältnis der einzelnen Autoren bzw. Tradenten genauere Auskunft geben könnten. Was aber die Intention (des)der Verfasser(s) der Vorlagen und von Pg betrifft, so stimmen sie doch wohl darin überein, daß sie ein Programm des neuen, in der heiligen Vorgeschichte des Volkes legitimierten Heiligtums und des an ihm ausgeübten Kultes geben wollen.

VI. Zusammenfassung der eigenen Stellungnahmen

Von Wellhausen war der Forschung im Blick auf das Zeltheiligtum im AT eine doppelte Aufgabe gestellt worden: 1. die Qualifikation des *'ohæl mô'ed* der vorpriesterschriftlichen Überlieferung, 2. die Bestimmung der Art und Herkunft der von P in seinem Heiligtumsentwurf aufgenommenen Traditionen.

1. Die Texte Ex33,7–11; Num11,16f.24–30; 12,4f.10, u.U. auch Ex34,34f. und Dtn 31,14f., die sich auf Grund von mehreren eindeutigen Indizien als miteinander verwandt und wahrscheinlich zu einer Sondertradition, möglicherweise südisraelitischer Herkunft, gehörig erweisen, die dann von J oder E aufgenommen wurde, reden von dem *'ohæl mô'ed* als einem hervorragenden, ja offenbar dem einzigen Heiligtum ›im‹ Lager ›Israels‹. An der Existenz dieses aus terminologischen Erwägungen wie sachlichen Gründen als »Zelt der Begegnung, – Zusammenkunft, – Verabredung« zu bezeichnenden Heiligtums zu zweifeln, geben die alten Texte, zumindest im Blick auf die vorkanaanäische Zeit, kein Recht. Für die Zeit nach der Landnahme fehlen historisch glaubwürdige Zeugnisse, die die Annahme eines Fortbestandes des *'ohæl mô'ed* belegen könnten; denn die im Geist von P verfaßten Interpolationen Jos18,1; 19,51; 1Sam2,22b und 1Kön8,4 können ebensowenig die Existenz des Zeltes in Silo und später in Jerusalem wahrscheinlich machen wie 1Chr16,39; 21,29 und 2Chr1,3.6.13 die in Gibeon. Für letztere kann auch 1Kön1,3ff. nicht in Anspruch genommen werden. Das Davidszelt (2Sam6,17) in Jerusalem, identisch mit dem Jahwezelt (1Kön1,39; 2,28.30), hat mit dem *'ohæl mô'ed* nichts zu tun.

Durch die alte Tradition, deren Eigenarten man im Licht von P besonders scharf erfaßt, wird der *'ohæl mô'ed* ausschließlich als ein Orakelheiligtum qualifiziert, das außerhalb des La-

387. S. 26.
388. Koch, Priesterschrift, S. 97.

gers, wohl auf einer kleinen Anhöhe und so jedermann im Bereich der möglicherweise halbkreisförmig angeordneten Zelte sichtbar, gelegen war. Sein Ursprung kann nur im Milieu der (Kleinvieh-)Nomaden liegen, ohne daß wir eine genauere Auskunft geben könnten. Weder die Annahme, das Zelt sei am Sinai hergestellt worden, wie die Vertreter der Lücke-These und der Midianiterherkunft meinen, noch die andere, der *'ohæl mô'ed* sei identisch mit dem Mosezelt Ex 18,7 oder dem vorsinaitischen Zeltheiligtum, infolge der in Ex 32 erzählten Ereignisse aber umfunktioniert und verlegt worden, lassen sich aus dem uns zur Verfügung stehenden Textbestand einigermaßen begründen. In keinem Fall wird man um die Annahme eines Textverlustes, welchen Umfangs auch immer, spätestens bei der Redaktion R^P herumkommen, durch den wir einer Kenntnis der Vorgeschichte des Zeltes verlustig gegangen sind. Auf Grund außerbiblischen Materials aus Archäologie und Religionsgeschichte läßt sich beim *'ohæl mô'ed* an ein Spitzzelt denken. Des näheren fehlen aber Auskünfte über die genaue Größe, Einzelheiten des Aussehens und der Materialien, der Ausgestaltung und der Raumaufteilung. Die häufig zum Vergleich herangezogenen arabischen Zeltheiligtümer können nicht mehr als Möglichkeiten für eine genauere Bestimmung der Einzelheiten eröffnen.

Weiterhin erfahren wir auch nichts über einen Inhalt des Zeltes. Möglicherweise war es ganz leer, wofür es in der Geschichte der arabischen Zeltheiligtümer Analogien gibt; am ehesten könnte man sich irgendein Gerät im Zelt aufbewahrt vorstellen, das bei der Orakelerteilung eine Rolle spielte und vielleicht von dem das Zelt bewachenden und in ihm Dienst tuenden *kohen* gebraucht wurde. Keinesfalls ist den Texten zu entnehmen, daß der *'ohæl mô'ed* seine Bedeutung als Obdach der Lade erhielt, wie überhaupt sehr gewichtige Gründe gegen die Existenz der Lade im Zelt der Begegnung angeführt werden können.

Einzelheiten der Orakelerteilung sind uns völlig unbekannt und nur mit einiger Phantasie ganz vermutungsweise zu konstruieren. Darüber, daß der *'ohæl mô'ed* der Ort priesterlicher Verrichtungen und gottesdienstlicher Versammlungen des Volkes war, erfahren wir nichts.

Über die Art der Gottesgegenwart geben uns die genannten Texte eindeutige Auskunft: Der *'ohæl mô'ed* ist nicht der Ort ständigen Wohnens *(šākan)*, sondern nur des gelegentlichen Sich-Einfindens *(nô'ad)* Jahwes, der von seiner (himmlischen) Wohnung an den *pætaḥ 'ohæl mô'ed* herabsteigt *(jārad)*, um dort seinem menschlichen Gesprächspartner seinen Willen kundzutun. Jahwe ist also der ferne Gott, wofür – zumindest im jetzigen Context – Ex 32 die Motivation bietet. Im Blick auf diese Konzeption unterscheidet sich der *'ohæl mô'ed* tiefgreifend von den arabischen Zeltheiligtümern der vorislamischen Zeit. Wenn auch hinsichtlich der Terminologie und des Vorstellungsgehaltes einige Elemente dieser *'ohael mô'ed*-Tradition in der Stiftshütte-Konzeption von P fortleben, so kann man doch nicht sagen, daß diese Elemente eine wirklich prägende, die *šākan*-Vorstellung samt allen ihren Implikaten korrigierende Kraft haben. In P ist die *'ohæl mô'ed*-Tradition unter dem Gewicht der mit dem Tempel verbundenen Kulturlandtraditionen abgeschliffen worden.

2. Damit stellt sich die Frage, in welchen Traditionen P des näheren steht. Allgemein zugestanden ist, daß a) die Stiftshütte von P in der vorliegenden Form eine historische Fiktion ist, b) der *'ohæl mô'ed* nicht nur als Idee, sondern als Heiligtum mit bestimmten Traditionen Anknüpfungspunkt für P sein konnte, c) P sich an einem ihm aus eigner Anschauung oder umfangreicher Tradition bekannten Heiligtum orientiert hat, unbeschadet eigner idealisierender Ausgestaltungen.

Unannehmbar sind, gemessen am biblischen Befund und von daher an den archäologischen wie kultgeschichtlichen Voraussetzungen, die Thesen, die Stiftshütte sei die Nachbildung des altarabischen Mondheiligtums vom Sinai, das Heiligtum der »wandernden Lade« in vor-

silonischer Zeit oder Teil des vorisraelitischen Heiligtums von Jerusalem. Die Annahme, P reflektiere, zumindest in seinem überlieferungsgeschichtlichen Kern, das Davidszelt oder das Heiligtum von Silo, scheitert trotz einiger phänomenologischer Ähnlichkeiten dieser Heiligtümer mit der Stiftshütte an den gänzlich fehlenden literar- und form-kritischen Begründungen sowie an etlichen immanenten Unwahrscheinlichkeiten, die sich aus dem Textbefund und traditionsgeschichtlichen Erwägungen ergeben. Dies gilt in gesteigertem Maße für die These, P sei die Tora von Gibeon und so Ex 25 ff. die Beschreibung des dortigen Heiligtums.

Auch wenn man besagten Mangel literar-kritischer Analysen durch den Aufweis von ›Vorlagen‹ in P mit gutem Erfolg beseitigt hat, reichen doch die Begründungen dafür nicht aus, daß diese Vorlagen und damit der traditionsgeschichtliche Kern von P an einem außerjerusalemischen Zeltheiligtum der Königszeit beheimatet sind. Vielfältige und weitreichende Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen machen es demgegenüber vielmehr höchst wahrscheinlich, daß der Tempel von Jerusalem P als Vorbild für die Stiftshütte gedient hat, die von P als tragbares, in die Wüste zurückverlegtes Modell des Tempels dargestellt wird. Kaum sicher zu entscheiden ist die Frage, ob es sich dabei um den vor- oder den nachexilischen Tempel handelt. Viel spricht allerdings dafür, sich mit der überwiegenden Mehrzahl der kritischen Forscher seit Wellhausen für den Tempel Salomos zu entscheiden, ohne daß Modifikationen durch P geleugnet werden könnten. Die von P verwendeten Vorlagen stammen wahrscheinlich aus Priesterkreisen Jerusalems. Die sog. ›Quasi-Rituale‹, die den Bau und die Ausstattung des Heiligtums betreffen, sind den echten Ritualen, die den Vollzug des Kultes regeln, nachgebildet.

TEIL D

Das *Verhältnis* von *Zelt* und *Lade*

I. Voraussetzungen und Beginn der Diskussion (bis 1917)

In den bisherigen Einzeluntersuchungen ist ein Problem thematisch noch nicht aufgenommen worden, obwohl es schon mehrmals berührt und in einigen Zusammenhängen bereits die Lösung vorweggenommen werden mußte. Es ist das Problem des Verhältnisses von Lade und Zelt zueinander. Solange dieses Problem nicht geklärt ist, müssen notwendigerweise eine Reihe von Fragen, die die beiden Heiligtümer einzeln betreffen, zumindest teilweise unbeantwortet bleiben, so z. B. einige mit der Lücke-These verbundene Fragen wie die Interpretation des *nāṭā-lô* in Ex 33,7, die Rolle des Josua in Ex 33,11, die Funktion und der Standort der Lade, des weiteren die Frage nach der Funktion des Zeltes und seiner Geschichte. Alle diese Fragen haben ihrerseits wieder eine erhebliche Relevanz für die Erhellung der Religionsgeschichte des frühen Israel.

Die Tradition und wissenschaftliche Meinung von der Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade basiert auf den Vorstellungen von P. Solange diese Vorstellungen für historisch zuverlässig gehalten wurden, erhob sich hier kein Problem. Dies änderte sich auf dem Hintergrund der in Teil A dargestellten Entwicklung. Denn nun begann im Blick auf die unter der dicken Decke von P hervorgeholten ältesten Überlieferungen des Pentateuch die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Zelt und Lade ein eigenes Thema zu werden. Man mußte erkennen, daß in diesen ältesten Traditionen niemals ausdrücklich eine Verbindung beider Heiligtümer hergestellt wurde. Zwar ist da von dem Heiligtum des *'ohæl mô'ed* die Rede, und auch die Lade wird, wenn man die umfangreichen Traditionen in Jos und 1/2 Sam noch hinzunimmt, häufig erwähnt, aber die Meinung, beide Objekte hätten von Haus aus zusammengehört, läßt sich aus dem Wortlaut der uns erhaltenen, vorpriesterschriftlichen Überlieferungen nicht begründen. So entstand die Frage, ob in diesem wichtigen Stück die älteste Tradition wirklich nicht mit den Vorstellungen von P übereinstimmt.

Wo dieses Problem wirklich gesehen und nicht durch die für viele Forscher offenbar selbstverständliche, bisweilen in einem Nebensatz oder als Voraussetzung für weitere Ausführungen unbegründet geäußerte Annahme überspielt

wurde, die Lade habe ihren Standort im *'ohæl mô'ed* gehabt, mußte man versuchen, auf indirektem Wege die Richtigkeit der Verhältnisse, die uns P schildert, schon für die früheste Zeit Israels nachzuweisen. In der Einsicht, daß infolge des Redaktionsprozesses des Pentateuch die alten Überlieferungen bisweilen nur noch fragmentarisch erhalten sind, bediente man sich dabei mehr oder weniger willkürlicher Hilfsgrößen, deren Wert gegenüber dem Schweigen der für unsere Frage vorhandenen Texte in einer bis heute andauernden Diskussion geprüft werden mußte.

Für die trotz veränderter Forschungslage weiterhin vertretene traditionelle Auffassung sind zunächst drei Argumente maßgebend gewesen: Einmal die oben (BII/2a) bereits dargestellte Lücke-These, sofern sie nicht ausdrücklich nur auf das in Ex 33,7–11 erwähnte Zelt beschränkt wurde; sodann das Festhalten an den P-Vorstellungen, die man durch 2 Sam 6,17 bestätigt sah insofern, als David hier an eine alte Tradition anzuknüpfen scheint; schließlich die den *'ohæl mô'ed* disqualifizierende Einschätzung Wellhausens, dieser sei, solange leer, sinnlos, gewinne seine Bedeutung vielmehr erst durch seinen Inhalt, und bei diesem sei am besten an die Lade zu denken. Das Zelt erscheint hier also als nichts weiter denn als Obdach für die Lade. Einzelmomente dieser drei Argumente finden sich in dem auch für die kritische Forschung des ausgehenden 19. Jahrhunderts weithin kennzeichnenden Urteil Kuenens, der Text Ex 33, 7–11 sei »unvollständig ..., denn die Lade, deren Aufbewahrungsort das ôhel mo'éd doch wohl von Anfang an gewesen sein wird, kommt garnicht darin vor«[1].

Es konnte jedoch angesichts der literarischen Gegebenheiten im AT nicht überraschen, daß diese traditionelle Auffassung auf die Dauer nicht unwidersprochen blieb. Die zunächst gegen die Historizität der P-Vorstellungen gerichtete Beobachtung Vatkes[2], daß die Lade in alter Zeit nicht unlöslich mit dem *'ohæl mô'ed* verbunden gewesen sei, denn nirgends werde erwähnt, daß dieser mit jener ins Feld genommen wurde – diese Beobachtung konnte nun an Hand der vorpriesterschriftlichen Texte fortgeführt werden mit der Frage, ob beide Objekte denn überhaupt miteinander verbunden waren. Dabei ist nicht in Frage gestellt, daß die Lade, für die wir ja den Lebensbereich der Nomaden als Ursprungsort anzunehmen geneigt waren, ein sie vor den Unbilden der Witterung schützendes Obdach, das gemäß dem nomadischen Milieu nur ein Zelt sein konnte, gehabt hat; sondern dies ist das Problem, ob dieses Obdach der in Teil C ausführlich charakterisierte *'ohæl mô'ed* der alten (CII/a) Pentateuchtradition ist.

1. Einleitung, S. 240. Vgl. dazu die scharfe Kritik Hoedemakers, S. 283ff., im Zusammenhang der Ablehnung der Wellhausenschen Quellenhypothese.

2. S. 318, 332; u.a. von Wellhausen, Prolegomena, S. 43, 135 und Couard, S. 81 aufgegriffen.

Kraetzschmar (1896) mit Meinhold (1900) und Baentsch (1900/1903) mit Kittel (1907) im Gefolge, dazu Benzinger (1903) und Stade (1905) haben dieses Problem als erste erkannt. Bei Kraetzschmar[3] und Baentsch[4] scheint dieses Problem aber nur ein innerhalb der elohistischen Traditionsentwicklung bestehendes zu sein, insofern sie annehmen, daß urspünglich der *'ohæl mô'ed* als ständiger Wohnsitz der Lade ein nur einfaches Zeltdach ohne besondere Heiligkeit gewesen sei und erst in der sekundären Entwicklungsphase E^2, wozu Ex 33,7–11 gehöre, eine größere Rolle gespielt habe. Diese Entwicklung sei vermutlich auf einen Protest gegen die mit der Lade im Laufe der Zeit verbundenen massiv-dinglichen Vorstellungen zurückzuführen.

Bei Stade[5] ist dagegen doch wohl stärker ein historisches Urteil intendiert, wenn er schreibt, es sei schwierig, den *'ohæl mô'ed* als Obdach der Lade anzusehen, weil dieser eben nach Ex 33,7–11 (E^2) Orakelheiligtum außerhalb des Lagers und nicht Wohnung der Lade sei und auch von Josua nicht angedeutet werde, daß er als Hüter der Lade fungiere, wozu auch das Zelt in dieser Stellung wenig geeignet erscheine. Noch deutlicher hatte zwei Jahre zuvor Benzinger[6] den biblischen Sachverhalt referiert und damit sachlich an die klare Analyse angeknüpft, die seinerzeit schon Fz. Delitzsch gegeben, aber auf Grund sachfremder Bedenken die Konsequenzen nicht gezogen hatte (AIII/3): Der Inhalt des alten *'ohæl mô'ed* wird nirgends genannt, weder in D noch in der vordtn Tradition werden Zelt und Lade jemals gemeinsam erwähnt, J redet nicht vom Zelt, E nicht von der Lade. Benzinger bleibt bei dieser Analyse stehen: »The relation between the two calls for further investigation[7].«

Zu diesen Beobachtungen kommt des weiteren das Bild hinzu, das man sich seit Wellhausen vom Gang der Vor- und Frühgeschichte Israels, speziell der Landnahme der einzelnen Stämme(gruppen), machte. Daß sich diese in mehreren getrennten Etappen vollzogen hatte, warf die Frage auf, zu welcher der einwandernden Gruppen denn das Zelt und die Lade gehörten. Unmöglich war jedenfalls die Auskunft, beide seien von Anfang an die Heiligtümer ganz »Israels« gewesen; denn Israel gab es eben erst nach der Landnahme.

Die von Benzinger gestellte Aufgabe hat zuerst Bernhard Luther (1906) in Angriff genommen und erste Klärungen zu erreichen versucht[8]. Dabei hat er nicht nur zum Verhältnis von Zelt und Lade, sondern auch zur Geschichte beider Heiligtümer bedeutsame Ausführungen gemacht. Seiner Meinung nach ist der *'ohæl mô'ed* das Zentralheiligtum der um Kades zentrierten Koalition der Südstämme, deren wichtigster Juda ist, während die Lade den Kultmittelpunkt

3. S. 86; dazu Meinhold, Lade, S. 41f.
4. Ex-Num, S. 220, 275, 501; dazu Kittel, Stiftshütte, S. 39.
5. Theologie, S. 44f.
6. Tabernacle, Sp. 4873f.
7. Sp. 4874.
8. In: Meyer, Israeliten, S. 134f.; Meyer, S. 215 zustimmend.

des Gebirges Ephraim darstellt. Dafür nennt Luther mehrere Gründe: In JE fehlt die Lade (fast) ganz[9], sie wird auch im Kampf gegen die Amalekiter nicht genannt, mit denen die Südstämme in dauernder Auseinandersetzung lebten (Ex 17,16), spielt dagegen in der Überlieferung 1 Sam 4–6 eine wesentliche Rolle. Sachlich schließen beide Heiligtümer einander aus; denn beide sind Symbole, die die Gegenwart Gottes repräsentieren. Während der um die Lade in Silo zentrierte Kult Jahwe als den Kriegsgott – vgl. die Rolle der Lade in 1 Sam 4, wo sie der Sitz des Jahwe Zebaot ist – verehrt, ist der im Zeltkult verehrte Jahwe der Stammesgott, der durch in seinem Namen vollzogene Rechtssprechung und durch Orakelerteilung (Ex 33,7–11) das bürgerliche und politische Leben ordnet. Erst durch David werden beide, Zelt und Lade, vereinigt, was Luther aus 2 Sam 6,17 folgert, wo er die Darstellung in seinem Sinn berichtigen möchte: Das Zelt, in das die Lade gestellt wird, »ist wahrscheinlich das heilige Zelt Jahwes«[10].

Man wird sicher die angeführten Gründe nicht alle für gleich stichhaltig halten können, aber es muß doch bei der Tragweite der hier aufgestellten Thesen überraschen, ein wie geringes Echo sie gefunden haben – zum Positiven wie zum Negativen. Als wegweisende Momente für die Beurteilung des Verhältnisses von Zelt und Lade sind auf jeden Fall, abgesehen von der Richtigkeit der Lösungen, die Luther im einzelnen bietet, die Klärung der literar-kritischen Probleme, die Beantwortung der Frage nach dem Sitz im Leben jeder der beiden Traditionen und die Erfassung der mit beiden Heiligtümern verbundenen Vorstellungen von Jahwe und der Art seiner Gegenwart festzuhalten. Zugleich werden mit Luthers Arbeit auch die Fragen nach der Geschichte beider Objekte und der Vereinigung der getrennten Traditionsströme nachdrücklich gestellt.

Die sich hier vollziehende Entwicklung, mit den Namen Kraetzschmar, Baentsch, Benzinger, Stade und Luther verbunden, hat zunächst, wenn man von der auf das Schweigen von Ex 33,7ff. über die Anwesenheit der Lade im Zelt gegründeten Zustimmung Hölschers[11] absieht, nur bei denen eine Fortsetzung gefunden, die mit der Herkunft der Lade aus dem Kulturland rechnen; denn die unterschiedliche Bestimmung des Ursprungsbereiches beider Heiligtümer macht eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade natürlich unmöglich. In diesem Zusammenhang sind mit den oben (BII/3b) genannten Argumenten für die erste Zeit der Diskussion vor allem Dibelius und Westphal zu erwähnen.

Demgegenüber hielt die herrschende Meinung, die in Ernst Sellin, »Das Zelt Jahwes« (1913) und Johannes Meinhold, »Zur Frage der Kultuszentralisa-

9. Num 14,44 ist späterer Zusatz, Num 10,33.35f. erweisen sich als im Context überflüssig und würden viel besser in den Zusammenhang 1 Sam 4–6 passen.

10. S. 135.

11. Profeten, S. 113f., Anm. 2, 117.

tion« (1914) zwei entschiedene Wortführer fand, auch weiterhin an der historischen Ursprünglichkeit einer Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade fest. Wir stellen im folgenden die Argumente zusammen, die man dafür nicht nur in jener ersten[12] Phase der Auseinandersetzung, sondern im wesentlichen bis heute ins Feld zu führen pflegt(e):

1. Meinhold stellt sich auf den Standpunkt, aus P sei zu lernen, daß man Zelt und Lade nicht trennen dürfe; denn diese Quelle zeige, was in Altisrael wirklich vorlag und geglaubt wurde. Diese ursprünglichen Verhältnisse spiegelt auch Davids Handlungsweise (2 Sam 6,17), der hier an alte Vorstellungen anknüpft (Riehm).

2. Mit der auf Zelt und Lade bezogenen und häufig mit dem Schmuckmotiv (Ex 33,4–6) begründeten Lücke-These wird die Übereinstimmung zwischen P und der alten, infolge der Endredaktion des Pentateuch nurmehr fragmentarisch erhaltenen Überlieferung aufgewiesen (BII/2a; CIII/1).

3. Speziell zwei Hinweise rechtfertigen diese These: Einmal ist nach Analogie von 2 Sam 6,17 die Wendung *nāṭā-lô* in Ex 33,7 nur bei einem Bezug des *lô* auf die Lade befriedigend zu verstehen, wie vor allem Sellin hervorhebt, für den dies der einzige Beweis für die Existenz der Lade im Zelt ist;

4. sodann erinnert die Rolle des Josua im Zelt (Ex 33,11) an die des Samuel im Tempel von Silo; beide sind Wächter der Lade. Josua muß also etwas zu bewachen haben, sonst ist seine Rolle im Zelt sinnlos (Guthe, Meinhold, J. P. Peters, Kennedy, Benzinger u. a.)[13].

5. Weiterhin ist ein leeres Zelt »a priori unwahrscheinlich« (Greßmann); es ist an sich sinn- und wertlos, erhält seine Bedeutung und Heiligkeit vielmehr erst durch seinen Inhalt, die Lade. Diese bedarf ihrerseits eines Raumes, in dem sie aufbewahrt und so vor den Unbilden der Witterung und vor der Profanisierung geschützt wird, und ein solcher Raum kann dem Milieu der Wüste entsprechend nur ein Zelt sein (Kittel, Holzinger, Nowack, Poels, Benzinger, Oettli, Eerdmans, König, Meinhold u. a.). Daß die Lade nicht immer im

12. Bis 1914 sind als Vertreter der traditionellen Auffassung u. a. zu nennen: Riehm, Stiftshütte, S. 1565; Kittel, Hebräer I, S. 203, 215, Stiftshütte, S. 39, 42; Holzinger, Einleitung, S. 175, 250f., Exodus I, S. 110; Benzinger, Archäologie, S. 370 vorsichtig; Nowack, Archäologie II, S. 7; Robertson Smith, S. 302, Anm. 1; Dillmann, Theologie, S. 112; Klostermann, Geschichte, S. 56; Poels, S. 3, 123ff., 150, 310 u. ö.; Guthe, S. 30; J. P. Peters, Moses, S. 113, kritischer Hebrews, S. 93, wo er zugesteht, daß das Verhältnis von Zelt und Lade in JE nicht klar sei, wenn auch die Lade als natürlichster Inhalt des Zeltes anzunehmen sei; Kennedy, Tabernacle, S. 654; Gray, S. 166; Giesebrecht, S. 46; Kautzsch, Religion, S. 628, 639; Oettli, S. 138f., Marti; Geschichte, S. 81; Eerdmans, Studien, S. 75; König, Religion, S. 228; Greßmann, Heiligtümer, Sp. 2043, Mose, S. 240 und Anm. 4; dazu vor allem Sellin, Zelt, S. 170f. und Meinhold, Kultuszentralisation, S. 312f.

13. Doch vgl. hierzu schon die Kritik Sellins (Zelt, S. 171, Anm. 2), der dieses Argument für »etwas naiv« hält, da doch jedes Heiligtum an sich einen Wächter brauche.

Zusammenhang mit dem Zelt ausdrücklich erwähnt wird, braucht nicht zu überraschen, da die Zusammengehörigkeit beider Heiligtümer als selbstverständlich vorausgesetzt ist (Poels, Meinhold).

6. Wiederum für Meinhold ist es von Gewicht, daß wir von dem Aufenthalt des heiligen Zeltes im Kulturland keine Nachrichten haben. Der Grund dafür ist einfach: Das Zelt als selbständiges Heiligtum existierte überhaupt nicht.

So läßt sich die Meinung dieser Forscher – im Ausdruck nicht so scharf, in der Sache aber zustimmend – mit Meinhold[14] dahingehend zusammenfassen: »Das Zelt allein als ›Offenbarungsform Jahwes‹ existiert tatsächlich nur in der Phantasie der Forscher«. Das Zelt und die Lade gehören von allem Anfang an untrennbar zueinander, so daß die Existenz des einen die des andern notwendig voraussetzt (Kittel).

Zu welchen gewundenen Argumentationen man sich bisweilen genötigt sah, um das offenkundige und vielsagende Schweigen der Überlieferung in der hier zur Debatte stehenden Sache zu meistern, zeigen z.B. Eerdmans und Sellin. So betont ersterer[15] in der berechtigten Ablehnung der Lücke-These, daß die Lade, sofern sie vor v7 vorhanden war, unbedingt in Ex33,7ff. hätte erwähnt werden müssen, da doch alles so genau beschrieben wird. Und doch heißt es weiter: Das Zelt muß am Sinai entstanden sein, weil es nur für die Lade, die vom Sinai an existierte, da ist. Woher will man das wissen, wenn die Texte darüber schweigen? Ähnlich heißt es bei Sellin[16], daß trotz der Tatsache, daß im Context von Ex33,7ff. nicht der Lade das Interesse gelte, ja von ihr überhaupt nicht die Rede sei, daß ferner das Zelt nicht eine simple Hülle für die Lade sei, sondern die alte israelitische Tradition es als ganz selbständige Offenbarungsstätte kenne – daß trotz allem der historische Inhalt des *'ohæl mô'ed* nur die Lade gewesen sein könne.

Was man angesichts des von Sellin u.a. deutlich gekennzeichneten Textgehaltes von dem einzigen wirklichen Argument für die historische Ursprünglichkeit der Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade, dem *nāṭā-lo* in Ex33,7, zu halten hat, wird uns noch beschäftigen (D/IV). Jedenfalls muß dieses Argument[17], das offenbar aus dem Vorstellungshorizont von P gewonnen wird, auf dem Hintergrund der sonstigen Mitteilungen des alten *'ohæl mô'ed*-Traditionsbestandes als sehr schwach angesehen werden.

Angesichts der dargestellten Forschungslage kann es nun kaum überraschen,

14. Kultuszentralisation, S. 313, vgl. ähnlich S. 315. Sachlich berechtigt, aber aus der Feder Sellins doch überraschend, insofern er auch später noch an der Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade festhält, die Entgegnung, daß in Ex33,7ff. »umgekehrt nur die Lade ›in der Phantasie der Forscher‹ existiert« (Gilgal, S. 91f., Anm. 1).

15. Studien, S. 75.

16. Zelt, S. 170f., Geschichte, S. 92.

17. Siehe dazu auch die Ablehnung des oben genannten Arguments (4) durch Sellin selbst (Zelt, S. 171, Anm. 2).

daß die Diskussion in erweitertem Umfang und gesteigerter Grundsätzlichkeit ihren Fortgang nahm. Dabei ist zu beobachten, daß die Verfechter der traditionellen Anschauung von der Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade langsam in den Hintergrund gedrängt wurden, während die Bestreiter einer solchen Verbindung nicht nur zahlenmäßig, sondern auch hinsichtlich der Qualität ihrer Argumente deutlich an Boden gewannen. Mit den Arbeiten von R. Hartmann und Morgenstern treten wir in die wesentliche Epoche der Diskussion ein, in der die These von der ursprünglichen Trennung beider Heiligtümer umfassend begründet wurde. Diese Epoche ist abgeschlossen durch die Untersuchungen von Hertzberg und von Rad aus den Jahren 1929 und 1931. Dem hier abgesteckten Zeitraum wenden wir uns jetzt zu.

II. Die Zeit der Entfaltung der Diskussion (1918–1931)

Die eigentliche Diskussion eröffnete 1918 Richard Hartmann in seiner, erstmals überhaupt so betitelten Studie »Zelt und Lade«, die in der Folgezeit von vielen als die wirklich grundlegende Abhandlung zum Thema angesehen worden ist. Obwohl in diesem Urteil die wenig beachteten Ausführungen Luthers ungebührend in den Hintergrund gedrängt werden, und obwohl wir im einzelnen an wichtigen Punkten Hartmann nicht zustimmen konnten[18], kann doch der forschungsgeschichtlich hervorragende Standort dieser Arbeit nicht bestritten werden und behalten ihre wesentlichen Argumente hinsichtlich des Verhältnisses von Zelt und Lade im Ergebnis ihre Gültigkeit.

Thematisch im engen und eigentlichen Sinn unsrer Arbeit ist Hartmanns Studie insofern, als sie besonders das Verhältnis beider Heiligtümer zueinander in den Blick nimmt[19]. Daß dabei auch die Kennzeichnung jedes einzelnen Objektes vorangetrieben werden konnte, wurde bereits oben (C/I) angedeutet. Auf dem Wege literar- und traditions-kritischer sowie religionsgeschichtlicher Analyse will R. Hartmann einen Beitrag liefern zur Frage nach dem historischen Kern der Nachrichten von Zelt und Lade. Dabei geht es, wie es im Nachtrag zur Untersuchung heißt, um »die Klarlegung des wesentlichen Unterschieds des Ursprungs von Zelt und Lade: das Zelt ist zwanglos zu verstehen als Heiligtum eines Wandervolks, die Lade *nur* aus einer bodenständigen Kultur heraus«[20].

Diese Nichtzusammengehörigkeit erweist sich schon in der alten Zelttradition, so daß das Schweigen der betreffenden Texte sachlich begründet ist. Denn die Lade ist ersichtlich nicht nur nicht erwähnt, sondern es ist gar kein Platz für sie; die (gesamte) Zelttradition weiß nichts von der Lade[21]. »Die

18. Vgl. B II/3a; IV/2.
19. S. 211.
20. S. 243.
21. S. 213.

Belegstellen selbst geben keinen Anlaß, das Zelt nur als Schutzdach eines heiligen Gerätes anzusehen, an das die Gegenwart Jahwes gebunden ist. Im Gegenteil, sie sehen als deren Garanten deutlich das Zelt selbst an.«[22] Von diesem Textbefund her ist dann auch die crux interpretum, das *lô* in Ex 33,7, zu erklären; R. Hartmann[23] schließt sich Baentsch[24] an, der es als dativus commodi in Bezug auf Mose verstand. Eine Bestätigung für das leere Zelt der atl Tradition glaubt Hartmann[25] in religionsgeschichtlichem Vergleichsmaterial finden zu können. Damit möchte er das beliebte Argument gegen die Annahme einer Trennung von Zelt und Lade entwerten, daß ein leeres Zelt »a priori unwahrscheinlich« (Greßmann) sei. Das von R. Hartmann herangezogene Vergleichsmaterial des 'oṭfe und maḥmal ist zwar durch die Untersuchung Henri Lammens' (BII/2d) im Blick auf die vorislamische Zeit weitgehend überholt worden, aber dennoch verdient die etwa von Morgenstern[26] in diesem Zusammenhang angestellte Überlegung Beachtung, daß ein ikonoklastischer Akt, wie er uns aus der Geschichte der heiligen Zelte unter den Arabern im Zusammenhang mit der Wirksamkeit Mohammeds bekannt ist, eine gewisse Analogie auch im Tun des Mose gehabt haben kann und darauf der Umstand zurückzuführen ist, daß der *'ohæl mô'ed* leer war.

Jedenfalls ist der atl Befund in unsrer Frage von R. Hartmann klar herausgestellt worden. Beachtung im Blick auf weitere Versuche dieser Art verdient dabei besonders das Argument, das mit der je eigenen Weise der Gottesgegenwart bei Zelt und Lade gegeben ist. Konnten wir in BIII/6 und CIV/4a den hier gemachten und damit Luthers Urteil weiterführenden Beobachtungen Hartmanns sachlich zustimmen, so war das nicht der Fall im Blick auf die These[27], die Lade stamme aus dem (ägyptischen) Kulturland und sei ihrer Funktion nach ein Prozessionsheiligtum. Überall da, wo mit der Kulturlandherkunft der Lade gerechnet wird, wie es vor allem seit Dibelius häufig der Fall wurde (BII/3b), kann zwangsläufig eine ursprüngliche historische Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade nicht behauptet werden. Infolgedessen sind dann auch die Urteile von Dibelius[28], Greßmann[29], Mowinckel[30] u.a., Lade und Zelt seien in JE – auf Grund der Lücke-These – miteinander verknüpft, nur literarisch, nicht aber historisch zu werten. Für uns stellt sich die Frage, inwieweit die Ergebnisse, zu denen Hartmann und seine Nachfolger im Blick auf das Verhältnis von Zelt und Lade gelangten, auch unter der Annahme Gültigkeit behalten, daß beide Heiligtümer ihren Ursprung in der Wüste haben.

In demselben Jahr (1918), in dem R. Hartmanns Studie erschien, veröffent-

22. S. 216.
23. S. 213.
24. Ex–Num, S. 276.
25. S. 216–225.
26. Ark, S. 151 u.ö.
27. S. 236f.
28. S. 45f.
29. Lade, S. 35, Anm. 73.
30. Jahwäkultus, S. 275f. und Anm. 1.

lichte unabhängig davon Julian Morgenstern seine Untersuchung über »The Tent of Meeting«, die überraschenderweise so gut wie ohne direkte Wirkung auf die Forschung geblieben ist, obwohl sie Entscheidendes vor allem zur theologischen Deutung und zur Geschichte beider Heiligtümer zu sagen hatte[31]. Morgenstern sieht in den Vorstellungen von der Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade »the products of religious syncretism in Israel, which culminated in the evolution of a national religion out of the earlier, independent, tribal cults«[32]. Verfolgt man diese Evolution zurück, so stößt man auf zwei Traditionen, die sich vor allem andern in der Frage nach der Gottesgegenwart bei jedem der beiden Heiligtümer unterscheiden: Das Zelt ist in keiner Hinsicht Wohnstätte, sondern nur der Ort gelegentlichen Kontaktes Jahwes mit dem Volk in Gestalt des Mittlers Mose; die Lade dagegen ist »the deity, or contained the deity, or symbolized the actual presence of the deity«[33]. So kommt Morgenstern zu dem eindeutigen Schluß, daß »the tent of meeting and the ark represent absolutely contradictory, unharmonizable, and totally unrelated concepts«[34]. Das Zelt ist das von den Kenitern übernommene Kultobjekt der Südstämme, während die Lade das Heiligtum der mittelpalästinensischen Stämme ist. Zu der Verbindung beider Heiligtümer kam es dadurch, daß das alte Zelt der Begegnung im Laufe der Zeit mit dem Zelt in Silo (1 Sam 2,22b) und dem Davidszelt (2 Sam 6,17) identifiziert[35] und so aus dem *'ohæl mô'ed* der alten Überlieferung das Tabernakel wurde, in dem die Lade stand und wo man sich die Gottheit wohnend dachte.

Sehen wir von der in dieser Weise unwahrscheinlichen Verbindung[36] von Zelt und Lade ab, so muß mit den in den Vordergrund gerückten theologischen Anschauungen eines der wesentlichsten Momente in der Diskussion um das Verhältnis von Zelt und Lade festgehalten werden. Neben dem Schweigen der atl Texte und dem Sitz im Leben der Zelt- und der Ladetradition fällt dieses Moment am schwersten zugunsten einer ursprünglichen Trennung beider Heiligtümer ins Gewicht.

In den Jahren nach 1918 fehlen zunächst weitere eindringliche Untersuchungen unseres Problems. Die Mehrzahl der Forscher hielt auch jetzt noch an der traditionellen Auffassung fest, mitunter in, gemessen an der Problemlage, unverständlich selbstverständlicher Art wie z.B. Torczyner gleich im ersten Satz

31. S. 134ff.; vgl. später Ark, S. 160, Anm. 294.
32. S. 134.
33. S. 134.
34. S. 135.
35. S. 139.
36. Die Existenz eines Zeltes in Silo ist nicht zu beweisen, falls dieses mehr gewesen sein sollte als ein einfaches Obdach für die Lade, wie man es z.B. bei den in 1 Sam 4,3 ff. erzählten Ereignissen gebraucht haben wird. Und auch die *sukkā* in 2 Sam 11,11 wird nicht mehr als ein solches Obdach gewesen sein, von dem man billigerweise erwarten darf, daß es von Anfang an für die Lade existierte.

seines Vorwortes[37]. Eine über die bereits genannten Argumente hinausgehende, sehr eigenartige Begründung für die Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade hat noch Kugler[38] geliefert. Seiner Meinung nach bezeugt sich die ursprüngliche wesentliche Beziehung beider Heiligtümer darin, daß es sich bei Salomos Opfer in Gibeon nur um *'olôt,* nicht aber auch um *šelāmîm* handelt (1Kön 3,4), die doch sonst beide zusammengehören (1Sam10,8; 11,15; 13,9.12; 16,2ff.; 2Sam6,17; 24,25; 1Kön1,9ff.). Erst durch das Opfer vor der Lade in Jerusalem (1Kön3,15b) wird das Opfer von Gibeon ergänzt. Die beiden an getrennten Orten dargebrachten Opfer bilden demnach moralisch ein Ganzes.

Aber dieses Argument hat ersichtlich nichts für sich; denn von einer Ergänzung des Gibeon- durch das Jerusalemer Opfer kann keine Rede sein, da a) auch sonst eine *'olā* als vollgültiges Opfer vorkommt (1Sam6,14; 7,9f.) und b) der Anlaß der beiden Opfer 1Kön 3,4 und 3,15 so verschieden ist, daß eine Beziehung im Sinne Kuglers nicht gerechtfertigt werden kann: In Gibeon ist die Darbringung der tausend *'olôt* der eigentliche Zweck des Kommens Salomos, während die *'olôt und šelāmîm* vor der Lade in Jerusalem als Folge der Traumoffenbarung in Gibeon verstanden werden müssen. Nie sonst sind *'olôt* und *'olôt/šelāmîm* irgendwie aufeinander bezogen. Da zudem weder die *'olôt* noch die *'olôt/šelāmîm* in irgendeiner Weise an den Ort der Lade oder des Zeltes gebunden sind, ist es grundlos, an unsrer Stelle in dem genannten Sinn Schlüsse für die Beziehung beider Heiligtümer zueinander zu ziehen.

In der Nachfolge von Luther und R. Hartmann finden wir mit mehreren Beiträgen Max Löhr[39]. Entgegen einer wesentlich früheren Äußerung[40], derzufolge die Lade unter dem Zelt von Ex33,7ff.; 2Sam7,2.6 geborgen war, werden jetzt (1925/26) beide Heiligtümer als von Anfang an getrennt angesehen und dabei das leere Zelt den Süd-, die Lade des Jahwe Zebaot den Nordstämmen zugewiesen. In den Heiligtümern spiegeln sich die Eigenarten der religiösen Tendenzen beider Stämmegruppen.

Die mit R. Hartmann und Morgenstern eröffnete Epoche findet ihren Abschluß mit zwei Beiträgen von Hans Wilhelm Hertzberg und Gerhard von Rad. Beide sind stark traditionsgeschichtlich orientiert, wollen also die mit Zelt und Lade verbundenen Vorstellungen, die in P miteinander verwoben sind, voneinander trennen, sie in der Geschichte ihrer Überlieferung verfolgen

37. Vgl. weiterhin S. R. Driver, Exodus, S. 358; Bertholet, Kulturgeschichte, S. 99; Kittel, Geschichte I, S. 317, Anm. 2 im Widerspruch zu seinen Äußerungen in Religion, S. 45; Kugler, S. 105; Flight, S. 201f. (A 5); A. Jeremias, S. 434 (A 4). Eine modifizierte Form der These bei Hoffmann und Greßmann, S. 86ff.: Ursprünglich lag die Goldmaske (Ex 34,33ff.) als Repräsentant Jahwes im *'ohæl mô'ed;* im Zuge späterer Verstümmelung der um das Thema ›Führung in der Wüste‹ kreisenden Sagen in Ex33 und Num10,29ff. wurde die anstößige Maske durch die Lade ersetzt (siehe unsere Anm. B/113).

38. S. 105; Ketter, Könige, S. 36 folgt ihm später.

39. Deuteronomium, S. 41, Ritual, S. 7f., Hexateuchproblem, Sp. 5f.

40. Kulturentwickelung, S. 108.

und ihrem Wesen nach bestimmen. Dadurch wird das auf einseitig literarkritischen Voraussetzungen beruhende Urteil Wellhausens über P in starkem Maße revidiert.

Dabei gilt das Interesse Hertzbergs in dem Aufsatz »Mizpa« (1929)[41] vornehmlich dem Zelt. Auf der Grundlage der alten Zelttradition, vor allem Ex 33,7ff., gibt es gewichtige Hinweise darauf, daß das Zelt ein ursprünglich für sich bestehendes Heiligtum war: vor allem das Schweigen dieser Texte über die Lade, die Rolle des Zeltes als Ort der Gesetzgebung und die besondere Art der Gottesgegenwart[42]. Diese letztere, mit dem Herabkommen der Wolke untrüglich verbunden, hat sich bis in P hinein erhalten; wesentliche Stellen (Ex16,9f.; 33,9; 40,34ff.; Num9,15ff.; 11,17.25; 12,1ff.; 17,7ff.; Dtn31,14f.; 1Kön8,10f.) bezeugen dies insofern, als dort immer auf das Zelt abgehoben, von der Lade aber keine Rede ist.

Die beiden Traditionskreise von Zelt und Lade gehen ineinander über seit der Errichtung des Davidszeltes (2Sam6,17); dieses war zwar nicht gleichbedeutend mit dem alten *'ohæl mô'ed* (vgl. Name und Funktion beider!), macht aber doch durch sein Vorhandensein begreiflich, daß sich spätere Generationen die ursprünglichen Zustände nicht anders erklären konnten, als daß Zelt und Lade seit jeher zusammengehört hätten[43].

Durch eine sachlich ungerechtfertigte Differenzierung[44] wird die Darstellung Hertzbergs unnötigerweise belastet. So wie an Hand der alten Tradition eine Unterscheidung zwischen einer *im* Zelt stattfindenden speziellen und einer an der *Tür* des Zeltes vor den Augen des Volkes als Gesamtheit sich ereignenden Offenbarung im allgemeineren Sinn nicht getroffen werden kann, so wirkt es auch gekünstelt, mit der Offenbarung am *pætaḥ 'ohæl mô'ed* die Vorstellung vom im Himmel wohnenden und gelegentlich herabkommenden Jahwe im Unterschied zu der vom im Zelt wohnenden, auf die die Rede vom Verkehr *pānîm'æl-pānîm* hinweise, zu verbinden. Die Doppelung der theologischen Vorstellungen schlägt sich nach Hertzberg in der Doppelung der Bezeichnungen *'ohæl mô'ed* und *miškān* nieder.

Aber diese Doppelung fehlt ja sachlich wie terminologisch in der gesamten alten Zelttradition. Hätte Hertzberg hier recht, dann könnten der Zelt- und der Ladekreis nicht mehr von der theologischen Anschauung her differenziert werden, es müßten vielmehr schon zwei verschiedene mit dem Zelt verbundene Vorstellungen in der alten *'ohæl mô'ed*-Überlieferung

41. Vgl. hinsichtlich des Ergebnisses, daß Zelt und Lade ursprünglich getrennt waren, auch Jos–Ruth, S. 108 und Stätten, Sp. 157: »... daß es sich ... von Haus aus um zwei verschiedene Heiligtümer handelt, ist sicher.«

42. Davon, daß vor dem Zelt Opfer dargebracht wurden, daß folglich das Zelt in einem festen Zusammenhang mit dem Ganzopferaltar stand (Hertzberg, Mizpa, S. 175f.), kann im Blick auf den alten *'ohæl mô'ed* nicht die Rede sein.

43. S. 168ff. 44. S. 170ff.

unterschieden werden, von denen sich die eine, die vom allezeit im Zelt wohnenden Gott, mit der mit der Lade verbundenen Anschauung berühren würde.

Umfassender, ja in gewisser Weise abschließend hat von Rad das Thema »Zelt und Lade« in seinem ebenso betitelten Aufsatz 1931 behandelt, dessen Thesen er in mehreren späteren Arbeiten in Einzelheiten modifiziert und weitergeführt hat, ohne sie aber im Grundsätzlichen anzutasten[45]. Die auffallende Unausgeglichenheit in der Beschreibung der Gottesgegenwart in P läßt vermuten, daß hier zwei ursprünglich nicht zusammengehörende Traditionsreihen mit je spezifischen Eigenarten der theologischen Vorstellungen zusammengetroffen sind. Diese beiden, die Zelt- und die Ladetradition, erweisen sich, abgesehen davon, daß sie in den vorpriesterschriftlichen Texten nie verbunden werden, hinsichtlich der Herkunft beider Heiligtümer, ihrer Stellung im Lager ›Israels‹, ihrer Funktion und vor allem der Differenz der theologischen Anschauungen als miteinander »schlechthin unvereinbar«[46]. Unter keinen Umständen kann somit eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von *'ohæl mô'ed* und Lade angenommen werden.

Im einzelnen haben wir die Argumente von Rads bereits in Teil B und C geprüft. Dabei konnten wir zwar weder mit der These, die Lade stamme aus dem Kulturland, noch mit der anderen, sie sei als ein leerer Gottesthron verstanden worden, übereinstimmen. Dies ändert aber im Ergebnis der Verhältnisbestimmung von Zelt und Lade nichts Grundsätzliches, da zum einen zwar beide Heiligtümer aus dem Bereich der Wüste stammen, aber verschiedenen nomadischen Gruppen, die sich erst später zu ›Israel‹ zusammenschlossen, zugehört haben können, und da zum andern die Thronthese nur den Versuch einer Präzisierung des grundlegenden, in BIII/6 umschriebenen Verhältnisses von Gottheit und Lade darstellt, ohne daß bei der Zurückweisung dieses Präzisierungsversuches die grundlegende Differenz zwischen den Zelt- und den Ladevorstellungen geleugnet oder aufgehoben wäre. Gültig bleibt aber von Rads Hinweis auf die sich noch in dem nicht ganz spannungslosen Nebeneinander der Aufgaben von Mose und Aaron an der Stiftshütte von P spiegelnden[47] unterschiedlichen Funktionen von Zelt und Lade, obwohl für dieses Urteil, vor allem hinsichtlich des *'ohæl mô'ed,* die Textbasis nur sehr schmal ist. Welche Folgerungen sich aus diesen Beobachtungen für die Geschichte des Zeltes ziehen lassen, werden wir später (D/V) noch thematisch zu untersuchen haben.

Bevor in einer Zusammenfassung des Ertrages dieser Epoche von 1918–1931 die Basis für den weiteren Gang der Forschung vor Augen geführt werden soll, sei kurz eine These erwähnt, die, ausgehend von zwei Bemerkungen über den Standort des Zeltes (Ex 33,7) und der Lade (Num 14,44), zwar mit der ursprünglichen Trennung beider Heiligtümer rechnet, aber nicht mit einem unterschiedlichen Herkunftsbereich. Zelt und Lade hätten während der Zeit der Wüstenwanderung in demselben Lager gestanden, nur an zwei verschiedenen Plätzen. Erstmals taucht, soweit ich sehen kann, diese Auffassung bei

45. Vgl. Priesterschrift, S. 181ff., Dtn-Studien, S. 26ff., Theologie, S. 247ff.

46. Zelt und Lade, S. 122.

47. Priesterschrift, S. 186.

Paul Volz[48] auf; sie ist dann umfassender erneuert worden von Otto Procksch[49] und Menaḥem Haran. Wir beziehen die beiden letztgenannten Autoren zusammen mit Volz schon an dieser Stelle in unsere Darstellung ein, da es sich hier um eine Sonderthese ohne besondere Ausstrahlungskraft handelt.

Volz rechnet damit, daß im Lager die Lade, außerhalb des Lagers der leere *'ohæl mô'ed* stand. Jedes der beiden Heiligtümer verbürgte auf seine besondere Weise die Nähe Jahwes[50]. Diese ist, worin Procksch zustimmt, beim Zelt geistiger und distanzierter gedacht als bei der Lade. »Doch ist es natürlich, daß Zelt und Lade sich anzogen und das Zelt der Lade im Lager den gegebenen Aufenthaltsort gewährte«, wie Procksch[51] unter der irrigen Voraussetzung (vgl. CIV/2) meint, daß das Zelt ursprünglich im Lager gestanden habe.

Die beiden Grundelemente der These: die Lage beider Heiligtümer und die Funktion bzw. theologische Vorstellung, sind dann von Haran in seiner Studie »The Nature of the ›'Ohel Mo'edh‹ in Pentateuchal Sources« (1960), die die englische Fassung der 1955/56 erschienenen neuhebräisch geschriebenen Arbeit »The Tent of Meeting« darstellt, aufgegriffen worden. Haran macht die trotz des diesbezüglichen Schweigens der alten Pentateuchquellen ganz natürliche und selbstverständliche Annahme, daß die Lade während ihrer Wanderzeit ein besonderes Zelt als Obdach gehabt habe. 2 Sam 6,17; 7,2.6 liefern die Belege dazu. Die thematische Frage ist nun, ob irgendeine Verbindung zwischen diesem Ladezelt und dem *'ohæl mô'ed* angenommen werden kann, m. a. W. ob der *'ohæl mô'ed* die Lade enthielt, d. h. also Ladezelt und *'ohæl mô'ed* identisch sind und so eine wesentliche Parallele zur Stiftshütte von P besteht[52].

Abgesehen von der Unhaltbarkeit der auf die Lade oder auf Zelt und Lade bezogenen Lücke-These sprechen zwei Argumente dagegen: 1. haben beide Zelte unterschiedliche Standorte. Das Ladezelt steht *b^eqæræb hammaḥ^anæ* (Num 14,44), der *'ohæl mô'ed* aber *harḥeq min-hammaḥ^anæ* (Ex 33,7); 2. verbieten Wesen und Funktion des *'ohæl mô'ed* eine Verbindung mit dem ganz andersartigen Ladezelt. Der *'ohæl mô'ed* hat nichts gemein mit der üblichen Konzeption eines Heiligtums; er ist weder Wohnort der Gottheit noch Stätte priesterlicher Verrichtungen, ist absolut leer, »a kind of permanent image of the revelation on Mount Sinai«[53]. Demgegenüber stellt das Ladezelt, gemäß den mit der Lade verbundenen theologischen Vorstellungen, ein » ›embryo‹ of a House of God«[54] dar. Haran lehnt aber die Aufteilung beider Heiligtümer auf zwei verschiedene Gruppen von Israels Vorfahren ab, nimmt vielmehr die gleichzeitige Existenz

48. Altertümer, S. 8–10. 49. Theologie, S. 97f.

50. Vgl. dazu im Blick auf das Zelt auch Neujahrsfest, S. 21.

51. Theologie, S. 98. Ob sich Procksch auf diesen Zustand bezieht, wenn er S. 277 ganz selbstverständlich von dem einen Heiligtum ganz Israels unter Mose redet: dem *'ohæl mô'ed* (Ex 33,7ff.) mit der Gotteslade?

52. Nature, S. 51f. 53. Nature, S. 58. 54. Ebd.

beider ›in‹ demselben Lager an. »The Tent and the Ark are two separate institutions derived from different social and spiritual spheres of ancient Israelite life – prophecy (nābhî'ism) and priesthood – ... And the essential difference between them ... is evident even in their different positions in relation to the camp«[55]: das Zelt als prophetische Institution fernab von menschlicher Wohnung, die Lade als Typ des Ortes, wo die Gottheit permanent wohnt, inmitten der menschlichen Gemeinschaft.

So gut und treffend auch diese Kennzeichnung beider Heiligtümer ist, so ist doch die Textbasis für die hier behandelte spezielle These zu schmal. Denn einmal liefert der Text Num 14,44 für eine solche Differenzierung kein brauchbares Argument, weil man die Wendung *miqqæræb hammaḥᵃnǣ* nicht pressen darf, soll doch schwerlich mehr gesagt werden als dies, daß die Lade nicht mit in den Kampf zog, sondern im Lager zurückblieb. Zudem ist es auch an sich recht unwahrscheinlich, daß in Anbetracht der besonderen Art der Landnahme und der soziologischen Struktur der einwandernden Gruppen beide so bedeutungsvollen Heiligtümer zu ein und derselben Gruppe gehört haben sollen[56]. Daß die Lade in den Bereich der sich später in Mittelpalästina konstituierenden Stämme(gruppen) gehört, ist kaum zu bezweifeln; aber gerade für die Zugehörigkeit des Zeltes zu diesen Gruppen fehlt es an einigermaßen verläßlichen Zeugnissen. Es wird sich also auch weiterhin empfehlen, unter der Voraussetzung der ursprünglichen Nichtzusammengehörigkeit von Zelt und Lade zwei verschiedene Gruppen als Besitzer der beiden Heiligtümer anzunehmen.

Wir fassen nun die Kernargumente zusammen, die seit Luther für die These, daß Zelt und Lade ursprünglich selbständige Heiligtümer, also nicht miteinander verbunden waren, angeführt worden sind:

1. Die zur *'ohæl mô'ed*-Tradition im Pentateuch gehörenden Texte schweigen ausnahmslos über die Existenz der Lade, und wo die Lade erwähnt wird, ist vom *'ohæl mô'ed* keine Rede.

2. Die unterschiedlichen theologischen Vorstellungen, verbunden mit dem Zweck und den Funktionen beider Heiligtümer, bieten sachlich keinen Raum für die Annahme, die Lade habe sich im *'ohæl mô'ed* befunden.

3. Auf Grund der Kenntnis der Vor- und Frühgeschichte Israels legen die beiden textlich und vorstellungsmäßig getrennten Traditionen auch eine unterschiedliche Herkunft und mithin einen unterschiedlichen Sitz im Leben für Zelt und Lade nahe.

Vieles zur Beurteilung dieser Argumente haben wir bereits angeführt. Bevor wir unsere eigene Stellungnahme zusammenfassen, muß erst noch der Fortgang der Diskussion bis in die Gegenwart hinein kurz verfolgt werden; kurz, weil sowohl für das Pro als auch für das Contra bis auf eine wesentliche Ausnahme keine wirklich neuen Argumente beigebracht worden sind.

55. Nature, S. 60.

56. Ablehnend auch Schreiner, S. 85.

III. Der Fortgang der Diskussion bis in die Gegenwart (ab 1932)

Der Aufsatz von Rads von 1931 stellte den Höhepunkt und einen vorläufigen Abschluß der Diskussion dar. Es begann eine mehrere Jahrzehnte währende ruhigere Periode, in der Gegner wie Befürworter der These von der Zusammengehörigkeit beider Heiligtümer ihre Standpunkte zwar in unterschiedlicher Intensität, aber doch ohne wesentlich neue Argumente vortrugen. Während sich die Bestreiter einer Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade häufig auf von Rad als ihren Gewährsmann beriefen[57], nur noch selten die Gründe für ihre Auffassung ausführlicher darlegten[58], vielmehr der These einfach zustimmten[59], haben die Befürworter[60] 1961 noch einmal kräftige Schützenhilfe erhalten. In zwei unabhängig voneinander verfaßten Untersuchungen haben Walter Beyerlin in seinem Buch »Herkunft und Geschichte der ältesten Sinai-

57. Z.B. Rost, Vorstufen, S. 35, Anm. 3; Kuschke, S. 83, Anm. 54; Ringgren, S. 44; Newman, S. 57; van Rossum, S. 112, 115, Anm. 98.

58. Ausnahmen z.B. May, Ark, S. 232ff.; Rudolph, Elohist, S. 55; Dumermuth, Josua, S. 163f.; Newman, S. 65f.; Noth, Exodus, S. 167, 209f.; Maier, Ladeheiligtum, S. 1–3; Kornfeld, S. 110, 112f.

59. So u.a. Galling, Stiftshütte, Sp. 805 mit R. Hartmann, auch Reallexikon, S. 343, 504; Olmstead, S. 321; Schrade, S. 42; Muilenburg, S. 304; E. L. Ehrlich, S. 23; Baumgärtel, S. 22; Kraus, Israel, S. 249, Gottesdienst II, S. 153; Lehming, S. 114, Anm. 19; Schmid, S. 67f., Anm. 52; Herrmann, S. 110, Anm. 15; Dus, Herabfahrung, S. 297, Anm. 1 mit Haran; Widengren, S. 229; W. H. Schmidt, Glaube, S. 105; Cornfeld/Botterweck II, Sp. 1385f. im Blick auf die vorsilonische Zeit mit der seltsamen Berufung auf Dtn 12,8–11 (Lade bis dahin in Zelttücher eingehüllt); Fohrer, Geschichte, S. 72, 99 auf Grund der verschiedenen Ursprungsbereiche von Lade (heidnische Ephraimiten und Benjaminiten) und Zelt (Moseschar); Brongers, S. 9f.; vielleicht auch Beer, Exodus, S. 158f., doch vgl. seine textkritische Anm. d zu Ex 33,7 (S. 156).

60. Seit 1931 u.a. Klamroth, S. 31 —A5; Jirku, S. 79f. —A5; Sellin, Religionsgeschichte, S. 33 —A5; Hackmann, S. 34; Heinisch, Exodus, S. 209f., 236f., Geschichte, S. 88 —A5; Auerbach, Wüste, S. 68, Moses, S. 159 —A4+5; Staerk, S. 30f., Anm. 2; Eißfeldt siehe oben Teil B II/2a und C III/3; Brinker, S. 19; Eerdmans, Religion, S. 41f. —A5; Pedersen, S. 234; Cross, S. 57; Simpson, S. 216 —A2+3; Rylaardsdam, S. 1072 (obwohl Eigenbedeutung des Zeltes betonend); Barrois, S. 433; Power, S. 224; Kaufmann, S. 238 —A4; Auzou, Servitude, S. 384f.; B. W. Anderson, World, S. 65, 138; Bright, Geschichte, S. 149; Davies, Exodus, S. 239. Mit einer besonderen Begründung, die weiter unten dargestellt wird, auch Nötscher, Altertumskunde, S. 271 und Anm. 5; Buber, Moses, S. 186, 189 u.a.

Typisch für die in dieser Sache von konservativen Gelehrten oft betriebene Argumentation ist ein Satz von Kalt: »... die Verhältnisse von Heli bis auf David, eine Zeit von noch nicht hundert Jahren, in der die Bundeslade ihren Standort öfters unabhängig von dem heiligen Zelte änderte, waren nur eine Ausnahme gegenüber der jahrhundertelangen engsten Verbindung von Zelt und Lade« (Archäologie, S. 88f., ebenso Reallexikon II, Sp. 1037). Zur Voraussetzung dieses Urteils siehe B I.

traditionen« und Roland de Vaux in seinem Aufsatz »Arche d'alliance et tente de réunion«[61], dem sich Jean Helewa[62] anschließt, auf breiter Ebene die These erneuert, Zelt und Lade hätten von Anfang an zusammengehört[63]. Wenig später (1963) hat sich dann auch L. Randellini, »La tenda e l'arca nella tradizione del Vecchio Testamento« nachdrücklich zu dieser Auffassung bekannt. Der überwiegende Teil ihrer Argumente stellt eine Wiederholung und gelegentlich auch Befestigung traditioneller Thesen dar. Darüber hinaus ist ein zwar nicht ganz neuer, aber doch besonders nachdrücklich herausgestellter Gesichtspunkt von Bedeutung, der im Zusammenhang mit den traditionellen Erwägungen die Gegeneinwände der Bestreiter entkräften soll. Die Zusammenstellung der Argumente von Beyerlin, de Vaux und Randellini kann als die Bestimmung des gegenwärtigen Standes der positiven Haltung in der Frage der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade angesehen werden.

Was das Argument angeht, in der ältesten Tradition (JE) seien Zelt und Lade nicht verbunden, so geben de Vaux und Randellini grundsätzlich zu bedenken, daß diese Überlieferung, speziell im Blick auf unser Thema, infolge der Endredaktion des Pentateuch nurmehr sehr fragmentarisch erhalten sei. Es fehlen z.B. Beschreibungen über das Aussehen von Zelt und Lade, auch ihre Anfertigung wird nicht mitgeteilt. Infolgedessen kann ein argumentum e silentio nicht zwingend sein.

Dies bedeutet aber, wie man gegenüber de Vaux und Randellini grundsätzlich beachten muß, zugleich das Eingeständnis, daß für die entgegengesetzte These: daß Zelt und Lade von Anfang an zusammengehörten, auf dem Boden der vorpriesterschriftlichen Überlieferung ebenfalls nur indirekte Angaben vorhanden sind, daß man also auch hier mit argumenta e silentio arbeiten muß, wobei allerdings die Vorstellungen von P als Richtpunkt dienen.

Den Befund der alten Tradition hat zudem in jüngster Zeit Plastaras[64] dadurch zu erklären und damit für unser Thema auch zu entwerten versucht, daß er die Trennung von Zelt und Lade auf die getrennte Geschichte dieser beiden Heiligtümer nach der Landnahme zurückführt.

Wie Beyerlin[65] halten de Vaux, Helewa und Randellini an der Lücke-These

61. Die wesentlichen Gedanken sind zusammengefaßt in Lebensordnungen II, S. 123f.

62. S. 58f.

63. Nach ihnen, teils unter ihrem Einfluß, haben an der traditionellen These u.a. festgehalten: Cornfeld/Haag, S. 164; Goslinga, S. 121; Hooke, S. 144; Flanders, S. 142; Schreiner, S. 82; Scharbert, Sp. 1076; Irwin, S. 164; Clements, S. 37f. in vorsichtiger Abwägung des Für und Wider; Plastaras, S. 265f. —A5 (hält die gegenteilige Auffassung für »attractive but not entirely convincing«, und dies, obwohl er die besondere Eigenart der Gegenwart Jahwes bei Zelt und Lade herausstellt); Weiser I, S. 18, Anm. 2; Stroete, S. 227 —A2—5; Davies, Ark II, S. 36f. —A2+3; Görg, S. 164f. trotz der Bedenken auf S. 156f. mit Beyerlin schon für die postulierte Vorform von Ex 33,7–11; Helfmeyer, S. 186; Mann, S. 24, Anm. 45; Zobel, Lade, Sp. 394–396 —A2+3, dazu 1 Sam 2,22 und 2 Sam 7,6.

64. S. 266.

65. Siehe insgesamt S. 131–136.

im Blick auf die Lade fest, beziehen das *lô* in Ex 33,7 auf die ehemals zuvor erwähnte Lade, wobei wieder auf 2 Sam 6,17 hingewiesen wird, sehen also dort David nicht zwei ursprünglich selbständige Elemente verbinden, sondern in einer alten Tradition stehen, nach der die Lade von Anfang ihrer Geschichte an ein schützendes Obdach brauchte. Weiter wird die Funktion des »Sakraldiener(s)«[66] Josua als kaum sinnvoll angesehen, wenn das Zelt leer war; die Rolle des Samuel in Silo wird wohl das rechte Licht auf die Verhältnisse im *'ohæl mô'ed* werfen: Josua als Wächter der Lade. Schon die Ex 33,7ff. zugrunde liegende vorelohistische Tradition hat Josua erwähnt und damit wohl auch die Lade (als Objekt des Dienstes) im Zelt vorausgesetzt (Beyerlin). Darauf weist sachlich auch die Institution der ḳubbe hin, die nicht leer war, sondern Gottessymbole enthielt (de Vaux, Helewa). Verworfen wird zudem die These, Num 14,44 setze eine andere Stellung des Heiligtums als Ex 33,7ff. voraus (de Vaux, Randellini)[67]. Soweit die traditionellen Argumente.

Sie ergänzt Beyerlin im Gefolge Weisers durch den Hinweis, daß die aus vorexilischer Zeit stammenden Texte 1 Sam 2,22; 3,3ff.; Ps 78,60; 99,6f. (im Zusammenhang mit Ex 33,9.11a; Num 12,5) zwar keinen sicheren Rückschluß auf das ursprüngliche Verhältnis von Zelt und Lade zuließen, aber doch zuverlässig die weitverbreitete vorexilische Anschauung widerspiegelten. Auch sei es kaum verständlich, daß dem, wie man häufig angenommen hat (vgl. DV/3), aus Juda stammenden Zelt der Ephraimit Josua zugeordnet wurde[68]. Was schließlich das Hauptargument der Gegner, die unterschiedliche Art und Weise der Gegenwart Jahwes bei jedem der beiden Heiligtümer, anbelangt, so hebt de Vaux, ähnlich Randellini, hervor, daß in der alten Tradition weder bei der Lade noch beim Zelt eine Kulthandlung erwähnt wird, daß aber beide Heiligtümer als Orakelstätten gekennzeichnet werden[69], vor allem aber – wie auch Beyerlin betont –, daß die Lade als Stätte der Theophanie verstanden werden müsse und damit in der theologischen Konzeption dem Zelt ähnlich sei.

Diese letztgenannte These ist nicht neu. Für vorhistorische Zeit hatte es bereits Schwally[70] für wahrscheinlich gehalten, daß die Lade der Gottheit nur zum vorübergehenden Aufenthalt diente. In jüngerer Zeit haben u.a. Nötscher[71], Buber[72], Bernhardt[73], vielleicht auch Dumermuth[74], nach Beyerlin und de Vaux auch Clements[75], Stroete[76] und Mann[77] diese These vertreten.

66. Beyerlin, S. 129 mit Buber, Moses, S. 135.
67. Vgl. dazu oben (DII) Haran.
68. Damit hatte u.a. schon König, Religion, S. 294, gegen Luther argumentiert.
69. Vgl. dafür im Blick auf die Lade Ri 20,27f.; 1 Sam 3,3ff.; dazu in P Ex 25,22; Num 7,89.
70. S. 14 mit einem Beispiel von den Molukken-Inseln.
71. Angesicht, S. 31, Altertumskunde, S. 271.
72. Moses, S. 186, 189.
73. Gott und Bild, S. 146f., 149.
74. Kulttheologie, S. 72.
75. S. 29, Anm. 6, 47f., 63.
76. S. 227.
77. S. 24, Anm. 45.

Buber hatte Jahwe als den je und je kommenden, auf seinem Ladethron erscheinenden, gegenwärtig-werdenden König Israels gekennzeichnet. de Vaux stimmt ihm darin zu, daß der Thron nicht der Ort dauernder Residenz, sondern gelegentlicher Manifestation Jahwes sei. Texte aus P (Ex 25,22; 30,6; Lev 9,6.23; 16,2; Num 7,89; 14,10; 16,19; 17,7; 20,6) unterstreichen diese Ansicht. Beyerlin, den Kultepiphanie-Thesen Weisers[78] nahestehend, betont gleichfalls, daß in 1 Sam 4,4; 6,2; Ps 80,2; vgl. auch 1 Sam 3,21, nicht der dauernd präsente, sondern der zur Kultfeier erscheinende Gott gemeint sei. Die Keruben der Lade seien die kultisch-symbolische Darstellung der Theophaniewolke, und folglich stünden Lade und Wolkensäule in einem spannungslosen Zusammenhang (Ps 99,6f.; Jes 6,1)[79].

An dieser Stelle sei ergänzend das Bedenken Eichrodts[80] angeführt, dem Schreiner[81] ausdrücklich und in der Sache ähnlich auch Randellini[82] und Plastaras[83] zustimmen. Auch ihnen erscheint die mit Hilfe der Unterscheidung der theologischen Vorstellungen von Zelt und Lade begründete These von der Trennung beider Heiligtümer nicht gerechtfertigt. Denn die latente Spannung zwischen der im Zelt betonten Unnahbarkeit und der in der Lade repräsentierten Nähe Gottes ist das angemessene Zeugnis der in Israel lebendigen widerspruchsvollen, einen Gotteswirklichkeit, die nichts zu tun hat mit einer logisch konstruierten Gottesidee. Lade und Zelt sind »Sinnbilder des gleichen Gottesgedankens«[84], einander nicht entgegengesetzt, sondern komplementär. Einen Ausgleich beider ›Theologien‹ sieht Randellini[85] etwa in Dtn 31,14f. vollzogen. Seiner Interpretation zufolge spricht Jahwe, der wohl als in der Lade präsent gedacht ist, schon mit Mose (v14), bevor er in öffentlicher Manifestation in der Wolke herabkommt (v15). Im Blick auf diese ganze Argumentation läßt sich demnach mit de Vaux als Ergebnis formulieren: »Il n'y a donc aucun texte ancien qui contredise à un emplacement de l'arche sous la Tente de Réunion«[86].

Zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit diesen Argumenten ist es seither nicht gekommen. Daß auch durch Beyerlin, de Vaux, Randellini und die andern ihnen nahestehenden Autoren die These von der ursprünglichen

78. I, S. 18f., II, S. 440, 539.

79. In diesem Auslegungshorizont werden auch Num 10,35f. interpretiert (Torczyner, S. 11f.; Sellin, Religionsgeschichte, S. 31f.; Kaufmann, S. 239; Weiser II, S. 539): Die Sprüche fordern den (auf dem Sinai oder) im Himmel thronenden Jahwe auf, seinem Volk nahe – und zur Hilfe zu kommen, entweder so, daß die Bewegung der Lade nur die symbolische Darstellung des Tuns Jahwes ist (Sellin, vgl. auch Kaufmann) oder daß Jahwe wirklich unsichtbar auf der Märkaba=Kapporet zur Fahrt und zum Kampf Platz nimmt (Torczyner).

80. Theologie I, S. 61f.

81. S. 82f.

82. S. 176–178, 188f.

83. S. 266.

84. Eichrodt, Religionsgeschichte, S. 389.

85. S. 176f.

86. Arche, S. 61.

Trennung von Zelt und Lade nicht zu Fall gebracht werden kann, soll abschließend in einer eigenen Stellungnahme zu den für die traditionelle Anschauung gegebenen Begründungen dargelegt werden.

IV. Abschließende eigene Stellungnahme zur Frage des Verhältnisses von Zelt und Lade

Setzt man mit den Vertretern der Lücke-These den fragmentarischen Ckarakter der für unser Problem zur Verfügung stehenden alten Überlieferungen, der sich besonders fühlbar vor Ex 33,7 bemerkbar macht, voraus, so darf dies doch nicht zu einer Häufung von Konjekturen führen[87]. Solches geschieht aber bei denen, die auf Grund eben dieser Argumentation mit der Lücke-These die Lade im Zelt postulieren. Dies ist methodisch bedenklich, wenn die Existenz des in Ex 33,7 ff. genannten Zeltes allein einen Sinn im Textzusammenhang bietet und das eben über dieses Zelt Gesagte sachlich die Lade nicht erfordert. Beides: daß das Zelt sich sinnvoll in den Gedankengang einfügt und daß das, was wirklich über das Zelt gesagt ist, die Existenz der Lade nicht bloß nicht fordert, sondern ausschließt, ist der Fall.

Die Textlücke, die man vor v7 wohl auf Grund des abrupten Beginns der Zelttradition anzunehmen genötigt ist, signalisiert demnach den Ausfall einer Überlieferung, die nur vom Zelt handelte. Die Frage, ob hier einst davon die Rede war, daß das Zelt des Mose (Ex 18,7) für eine neue Aufgabe, von der dann in Ex 33,7 ff. erzählt wird, bestimmt oder daß das vorsinaitische Heiligtum auf Grund der in Ex 32 berichteten Ereignisse verlegt wurde oder daß Mose die Anordnung zum Bau eines neuen Zeltes erhielt, ist nicht zu beantworten. Jedenfalls muß dem Context nach die Funktion des Zeltes als der Kompromiß verstanden werden, zu dem sich Jahwe durch Mose hat bewegen lassen[88]; sie gibt Antwort auf die Frage, wie in Zukunft Jahwe bei seinem sündigen Volk gegenwärtig sein will: Er wohnt nicht mehr inmitten Israels und zieht mit ihm hinauf ins verheißene Land, sondern findet sich nur gelegentlich zu besonderen Anlässen beim *'ohæl mô'ed* ein. Darin spiegeln sich das Gericht, aber auch die fortbestehende Treue Jahwes. Dieser Gedanke des fernen, sich je und dann herabneigenden Gottes ist für die Konzeption des *'ohæl mô'ed* konstitutiv.

Daß dies auch die mit der Lade verbundene Vorstellung sei, haben die Vertreter der Theophaniethese nicht erweisen können. Einmal kann die Lade kaum als Fußschemel, erst recht nicht als Thron aufgefaßt werden – beides schon überhaupt nicht vor der Zeit der Einstellung der Lade in den Tempel von (Silo bzw.) Jerusalem (vgl. BIII/5). Infolgedessen fallen alle Argumente, die in Verbindung mit der Thronthese ins Feld geführt werden, dahin, und auch mit der Feststellung, 1 Sam 4,3 – und dann wohl auch noch einige andere Texte – böte(n) eine volkstümlich vergröberte Auffassung[89], ist hier nichts gewonnen. Sodann helfen auch

87. So m. R. Haran, Nature, S. 53f.

88. Jüngst hat dies neben Noth, Exodus, S. 209, und Maier, Ladeheiligtum, S. 17, auch Lehming richtig erkannt. Aber seine Alternative: »Nicht Jahwe wird bei dem Volke sein, sondern die Wolkensäule über dem אֹהֶל« (S. 115), trifft doch das Proprium der Institution des Zeltes nicht; denn nicht darum geht es, ob Jahwe oder die Wolke beim Volke sind, sondern darum, daß Jahwe je und dann in der Wolke zum Volk kommt.

89. Beyerlin, S. 136, Anm. 1 mit Buber, Moses, S. 190.

1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; Ps 80,2 wenig, da 1. hier zwar vom *jošeb hakk*ᵉ*rubîm* die Rede ist, Keruben aber vor der Lade-Konstruktion von P nicht direkt mit der Lade verbunden gewesen sind (vgl. Exkurs BIII/5) und 2. die Wendung auf den Namen Jahwes, nicht aber direkt auf die Lade zu beziehen ist. So besteht keine Notwendigkeit zu der Annahme, daß die Ladevorstellungen durch die mit den Keruben verbundenen Anschauungen geprägt wurden, ganz abgesehen davon, ob überhaupt die Wendung *jošeb kakk*ᵉ*rubîm* und die Funktion der Keruben als kultisch-symbolische Darstellung der Theophaniewolke von Weiser, Beyerlin u.a. richtig interpretiert werden. Die im Sinn der Theophaniethese gegebene Interpretation von Num 10,35 f. scheitert daran, daß es vor P keine Keruben an der Lade gab und daß man nicht einfach die Konstruktion von P der Deutung zugrunde legen darf; im übrigen werden Jahwe und Lade in ähnlicher Weise wie in 1 Sam 4 ff. in eins gesehen, ja beinahe identifiziert (vgl. BIII/6). Da schließlich in keinem der uns erhaltenen vorpriesterschriftlichen Ladetexte die Wolke erwähnt wird, geschweige denn eine Rolle spielt, ist es ganz aus der Luft gegriffen, diese Wolke mit der Lade zu verbinden[90] und beide in einem spannungslosen Bezug zueinander zu sehen. Ps 99,6 f. hierfür als Stütze anzuführen, besagt doch erst dann etwas, wenn man zuvor die Lade im Zelt postuliert und die Offenbarung Jahwes in Silo mit der Lade in Verbindung gebracht hat. Auch daß die Lade und der Kabod als die Erscheinungsform Jahwes wesensmäßig zusammengehören[91], läßt sich aus den Texten 1 Sam 4,21 f.; 1 Kön 8,11; Ez 1,4 ff.; Ps 24,7–10; 97,1–6 nicht belegen. Die übrigen von Beyerlin als indirekte Zeugnisse aus vorexilischer Zeit angeführten Belege sind ebenfalls sämtlich ohne Wert für die hier anstehende Frage[92]. Hinsichtlich des Einwandes von Eichrodt ist weiterhin zu fragen, ob denn die entsprechenden Texte für seine an sich richtige Beobachtung etwas hergeben. Die soziologischen Verhältnisse der Vorfahren Israels scheinen doch hier zu wenig in Rechnung gestellt zu sein. Wieso sollten sich nicht in den einzelnen Gruppen schon während der Zeit ihrer Wanderung auf Grund bestimmter religiöser Erfahrungen verschieden akzentuierte Glaubensformen ausgebildet haben können, die sich in den mit den einzelnen Heiligtümern verbundenen Vorstellungen spiegeln? E. Jacob[93] betont sehr zu Recht, daß die Lade nur *eine* Frömmigkeitsrichtung repräsentiere. Die spätere Situation, in der solche ehemals eigenen Formen zu einer theologisch gestalteten Gesamtüberlieferung und Glaubensauffassung verschmolzen worden sind, darf nicht unbedingt als Maßstab für die ursprünglichen Verhältnisse herangezogen werden. Auch Randellinis Ausgleichsversuch wird von dem angeführten Text Dtn 31,14 f. nicht gerechtfertigt, da in v14 keine Rede davon sein kann, daß Jahwe von der Lade im Zelt her mit Mose spricht.

Wir müssen demnach an unseren Überlegungen in BIII/6 und CIV/4a festhalten, denen zufolge die mit dem *'ohæl mô'ed* und mit der Lade verbundenen Vorstellungen von der Gegenwart Gottes unvereinbar miteinander sind.

Was die These anbelangt, der *'ohæl mô'ed* sei Schutzdach für die Lade gewesen, so ist es, abgesehen davon, daß die Zelttradition nichts von einer solchen Funktion des *'ohæl mô'ed* weiß, auch traditionsgeschichtlich äußerst schwierig, Zelt und Lade auf einer Ebene zusam-

90. Num 10,34 ist eine Glosse des R^P, und in 1 Kön 8,10 f. hat die Wolke nicht direkt etwas mit der Lade zu tun.

91. Beyerlin, S. 37 f.

92. 1 Sam 2,22b Glosse im Geiste von P; Ps 78,60 poetische Redeweise wie in Ps 15,1; 27,5; 61,5.

93. S. 214, Anm. 1.

menzubringen; denn die *'ohæl mô'ed*-Texte scheinen zu einer Sonderüberlieferung (CII/a) zu gehören, während die Lade im Pentateuch nur einmal in einer Lokaltradition (Num 14,44) und einmal in einem überlieferungsgeschichtlich jungen Verbindungsstück (Num 10,29ff.) erscheint. Weder an diesen beiden Stellen noch in den größeren Zusammenhängen von Jos 3f. und 1 Sam 4ff. verlautet etwas von einem *'ohæl mô'ed,* in den die Lade hineingehört.

In dem hier abgesteckten Rahmen muß nun auch die immer wieder betriebene Argumentation mit der Wendung *nāṭā-lô* (Ex 33,7) und der Funktion des Josua (Ex 33,11) beurteilt werden.

Das *lô* in Ex 33,7 kann sich auf eine maskuline Person oder Sache beziehen. Da außer der von den Vertretern der Lücke-These postulierten Lade sonst keine Sache als Bezugspunkt in Frage kommt, muß eine Person gemeint sein. So wie der Text jetzt lautet, können Jahwe, Mose oder Josua diese Person sein[94]. Die Möglichkeit, daß schon in einer überlieferungsgeschichtlichen Vorform vielleicht das Volk oder der *m^ebaqqeš jhwh* der Bezugspunkt sein könnte[95], worauf v7b hinzuweisen vermöchte, ist ganz vage und lohnt im Grunde nicht weiter bedacht zu werden, da wir eine Vorform nur sehr vermutungsweise bestimmen können und auch nicht sicher wissen, in welchem Umfang ein Textverlust vor v7 anzunehmen und wie dann ein Bezug des *lô* auf ein vorhergegangenes ›*hā'ām*‹ oder ›*m^ebaqqeš jhwh*‹ herzustellen ist.

Ernsthaft erwogen wurden dagegen im Laufe der Forschungsgeschichte die drei anderen oben genannten Möglichkeiten. Am häufigsten wird dabei die These vertreten, das *lô* beziehe sich auf Mose. Es wäre dann als dativus commodi zu verstehen und so der Satzteil zu übersetzen: ›Mose schlug für sich das Zelt auf‹[96]. Schwierig ist diese Auffassung für den Fall, daß man *hā 'ohæl* für des Moses eigenes Zelt hält, eine Annahme, die ja ihrerseits die Textlücke überbrücken helfen könnte. Zudem ist auch die Notiz, daß jeder Jahwesuchende zum Zelt hinausging, der genannten Übersetzung nicht günstig. Erwägen kann man natürlich, daß in dem verlorengegangenen Text eine diese Beziehung zu Mose klärende Mitteilung enthalten war; aber solche Mutmaßungen sind reine Hypothesen, die mit zu vielen Unbekannten operieren müssen.

Für einen Bezug des *lô* auf Jahwe hat sich zuerst mit ausführlicher Begründung Klostermann[97] eingesetzt[98]. Im Rahmen der für das Zelt akzeptierten Lücke-These meint er, nach v5f. erwarte man eine längere Offenbarung Jahwes über die Einrichtung eines von ihm anerkannten, weil von ihm selbst angeordneten Verkehrsmodus mit der Gemeinde. Diese An-

94. Septuaginta und Peschitta haben die Schwierigkeit schon beseitigt, indem sie statt הָאֹהֶל lesen: אָהֳלוֹ, wobei sich das Suffix offenbar auf Mose beziehen soll.

95. Vgl. z.B. Holzinger, Exodus, S. 113, der einen Bezug des *lô* auf das Volk für möglich hält.

96. So neben den in A III/1a genannten Autoren u.a. Baentsch, Ex–Num, S. 276; Strack, S. 269; R. Hartmann, S. 213; S. R. Driver, Exodus, S. 359; Hertzberg, Mizpa, S. 169, Anm. 2 (oder auf Jahwe zu beziehen, da vielleicht לו eine Verkürzung aus ליהוה); Rudolph, Elohist, S. 55, Anm. 5; Haran, Nature, S. 53; Lignée, S. 20; Noth, Exodus, S. 207; Cassuto, S. 430; vgl. auch die Überlegungen von Görg, S. 156f.

97. Pentateuch, S. 82f.

98. Nach ihm ebenso J. Weiß, S. 306; Greßmann, Mose, S. 240, Anm. 4, allerdings auch die Möglichkeit eines Bezugs auf die Lade offenlassend; Heinisch, Exodus, S. 237; Beer, Exodus, S. 156, doch vgl. die textkritische Anm. (d) z. St., wo ein Bezug auf die Lade erwogen wird; Rylaardsdam, S. 1072; Kraus, Gottesdienst I, S. 30; Dumermuth, Josua, S. 164.

ordnung muß sich auf die Errichtung des so zu benennenden *'ohæl mô'ed* bezogen haben. Das Zelt soll Mose dann nehmen und – wie es in wörtlicher Rede Jahwes einst hieß – *lî*, ›für mich‹. aufschlagen. Die Verstümmelung des Textes bei der Endredaktion machte dann eine Änderung des *lî* in *lô* erforderlich.

Die Frage, die hier entsteht, ist die, warum sich der Redaktor in diesem Fall mit einem etwas blassen *lô* statt eines deutlicheren *l^e jhwh* begnügte. Oder darf man in *lô* eine Verkürzung von *l^e jhwh* erkennen? Wesentliche Fragen bleiben auch hier offen, obwohl von der in v7–11 erzählten Sache her diese Lösung sehr akzeptabel erscheint: Das Zelt ist der für Jahwe bereitete Ort, wo er sich verabredungsgemäß einfindet.

Die dritte Möglichkeit, nämlich das *lô* auf den in v11 genannten Josua zu beziehen, ist nur selten erwogen worden[99]. Sie setzt eine betonte Erwähnung Josuas in dem verlorengegangenen Text voraus; denn im jetzigen Zusammenhang ist erst so spät von Moses Diener die Rede, daß ein Bezug des *lô* auf ihn nicht ohne weiteres angenommen werden kann. Zu erwägen bleibt ja auch, daß Josua überlieferungsgeschichtlich erst sekundär (CII/a) in die Zelttradition eingedrungen ist. Die Frage, ob er dabei eine in ihrer Funktion zuvor schon genannte Person verdrängt und so deren Stelle eingenommen hat oder ob v11b auch sachlich im Blick auf die Verhältnisse am *'ohæl mô'ed* sekundär ist, kann nicht geklärt werden. Jedenfalls bieten sich einige Schwierigkeiten, die einen Bezug des *lô* auf Josua sehr unwahrscheinlich erscheinen lassen.

Wir können zusammenfassend feststellen, daß die Frage nach dem Bezugspunkt des *lô* nicht klar beantwortet werden kann, daß eine Beziehung zur Lade aber nicht wahrscheinlich ist, da es 1. im Text ganz und gar um die Bedeutung des Zeltes geht und 2. eine Beziehung zur Lade mit noch mehr Konjekturen als die zu einer Person rechnen muß. Am wahrscheinlichsten erscheint mir bei Annahme eines Textverlustes vor v7 die Lösung, daß Jahwe der ist, für den der *'ohæl mô'ed* durch Mose aufgeschlagen werden soll.

Wenig mehr Sicheres läßt sich über die Rolle des Josua ausmachen. Der heutige Text hüllt sie in rätselvolles Schweigen; denn mit der Kennzeichnung als *m^e šāret* des Mose ist nichts Näheres über die Art des Dienstes gesagt. Opferpriesterliche Funktionen scheiden ja auf Grund der uns durch die *'ohæl mô'ed*-Tradition gegebenen Charakterisierung dieses Heiligtums von vornherein aus. Es bleibt mithin nur die Möglichkeit, daß Josua etwas mit der Offenbarungs- bzw. Orakelfunktion des Zeltes zu tun hat.

Auf Grund der traditionsgeschichtlichen Entwicklung des Abschnittes Ex33,7–11 sind nun zwei Möglichkeiten einer Deutung denkbar. Die eine ist die, daß der Text ursprünglich mit v11a zu Ende war, daß also v11b ein späterer Zuwachs ist. Dann wäre das Bestreben offenkundig, Josua in die Nähe des Mose zu rücken. In welcher Weise sich sein Dienst vollzog, wäre dann möglicherweise gar nicht belangvoll und dem Erzähler ganz unbekannt.

Die andere Möglichkeit geht davon aus, daß in der überlieferungsgeschichtlichen Vorform von v7–11 Mose noch nicht die herausragende Rolle wie im jetzigen Text spielte. Jeder Jahwesuchende wandte sich an das Zelt und erhielt dort eine tora. Dazu bedurfte es einer Mittlerperson, die als solche von Amts wegen mit dem Zelt verbunden war. Josua könnte dann im Laufe der Traditionsentwicklung als Diener des Mose dieses Amt übernommen haben. In diese Richtung gehen die Überlegungen von Dumermuth[100] wenigstens im Blick

99. Jüngst Maier, Ladeheiligtum, S. 17; zuvor vielleicht Möhlenbrink, Josua, S. 32, doch vgl. S. 33.

100. Josua, S. 163ff.

auf die Funktion des Josua. Man hätte daran zu denken, daß Josua für jeden *mᵉbaqqeš jhwh* die Befragung zu vermitteln hatte, »Josua diente also im Sakralzelt als *Medium*«, während Mose in einem nur ihm gewährten modus direkt mit Jahwe verkehren konnte[101]. Wie, vor allem mit Hilfe welchen Gerätes Josua diese Medialfunktion ausübte, bleibt völlig im Dunkel; die Erwägung, es könne sich dabei um ein Ephod gehandelt haben (vgl. 1 Sam 2,18)[102], läßt sich kaum begründen. Ebenso gibt es für die Vermutung, die Lade sei hier im Blickfeld, keinen wirklich positiven Beleg.

Das Argument, Josua müsse doch sinnvollerweise etwas zu bewachen gehabt haben, ist an sich richtig; aber es genügt, hierbei an das Zelt zu denken, als Postulat für die Lade ist das Argument willkürlich. Es fragt sich auch, ob der häufig angestellte Vergleich des Josua mit Samuel in Silo wirklich etwas für die Annahme der Anwesenheit der Lade im Zelt abwirft. Er würde es vielleicht tun können, wenn Samuel in wesentlicher Verbindung mit der Lade stünde. Aber dies ist schwerlich aus den Texten zu folgern; denn abgesehen davon, daß Samuel in der Ladeerzählung 1 Sam 4–6 überhaupt nicht vorkommt, geschieht auch die Erwähnung der Lade in 1 Sam 3,3 so nebenbei, daß es fraglich ist, ob a) die Anwesenheit Samuels im Tempel speziell etwas mit der Lade zu tun hat[103] und b) die Offenbarung Jahwes mit der Lade in Verbindung steht. Fraglich ist weiterhin, ob man zwei nach allem, was uns die alten Zelttexte und die Siloüberlieferung explizit sagen, so verschiedenartige Institutionen wie den *'ohæl mô'ed* und den *hêkāl* in Silo in der Weise in Analogie zueinander bringen darf, wie das häufig bei einem Vergleich Josuas mit Samuel geschieht[104].

Morgenstern hat mehrmals[105] ausgeführt, daß Samuel immer eines Orakels gewärtig, also stets zur Stelle sein sollte, wenn Jahwe etwas mitteilen wollte. Josua hätte eine ähnliche Funktion im *'ohæl mô'ed* außerhalb der Situation gehabt, in denen Mose Jahwe etwas fragt. Voraussetzung ist dabei für Morgenstern, wenigstens in seinem letzten Beitrag zur Sache, daß Jahwe sowohl im Tempel als auch im Zelt ständig wohnend gedacht sei (vgl. CIV/4a). Aber das trifft für das Zelt nach dem eindeutigen Zeugnis der gesamten alten *'ohæl mô'ed*-Tradition nicht zu. Es stellt sich die Frage, ob die Orakelfunktion des Samuel und Josua nur unter der Voraussetzung angenommen werden kann, daß sich die Lade im Heiligtum befand. Was wir aus Ex 33,7–11 erfahren, spricht wenigstens im Blick auf das Zelt dagegen. Man kann vermuten, aber kaum beweisen, daß sich bei Josua diese Orakelfunktion mit der oben genannten Mittlerrolle verband.

Wenn man sich die angesprochenen überlieferungsgeschichtlichen Verhältnisse von Ex 33,7–11 vergegenwärtigt, dann verliert natürlich auch das Argument Beyerlins an Gewicht, Josua als Ephraimit könne schlecht zu einem Heiligtum gehören, das seinen Sitz im (gottesdienstlichen) Leben der Südstämme habe (siehe dazu DV/2.3). Wir stehen hier auf der Stufe

101. Dumermuth, Josua, S. 163.

102. Dumermuth, Josua, S. 163 f. und Anm. 17.

103. Hertzberg, Samuel, S. 30, u. v. a. denken an Wachdienst. Aber die Wendung אֲשֶׁר־שָׁם אֲרוֹן אֱלֹהִים bezieht sich auf den Tempel, sie sagt nichts über den Aufenthaltsort und den Sinn der Anwesenheit des Samuel.

104. Haran, Nature, S. 64 z. B. hat jede Analogie zwischen beiden Heiligtümern abgestritten; infolgedessen kann man dann auch Samuel und Josua nicht in Analogie zueinander verstehen. Siehe auch die den Vergleich von Josua und Samuel betreffenden Ausführungen Eißfeldts (Führer, S. 68).

105. Tent, S. 135, Anm. 9, Book, S. 85–87, Ark, S. 143, 158, Anm. 290.

der Überlieferung, wo die Einzeltraditionen der verschiedenen Gruppen und Stämme nationalisiert werden.

Daß schließlich die Funktion der Lade und des Zeltes sich darin berührten, daß beide Heiligtümer Orakelstätten sind (de Vaux, Randellini), ist kein Grund für die Annahme einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit; denn daß bei der Lade Jahwe befragt wurde, ist in Anbetracht des Wesens der Lade nicht verwunderlich, wird aber abgesehen von der textlich unsicheren Stelle Ri20,27f. (vgl. BIV/3 z.St.) nirgends ausdrücklich gesagt. Und aus einem Vergleich mit der ḳubbe ein Indiz für die Anwesenheit der Lade im Zelt zu gewinnen, übergeht zumindest die Möglichkeit, daß analog der Umgestaltung der altarabischen Zeltinstitution unter dem Einfluß Mohammeds Einflüsse der Jahweoffenbarung dafür verantwortlich sind, daß der *'ohæl mô'ed* leer ist.

Fassen wir unsere Erwägungen zusammen, so müssen wir der These, daß *'ohæl mô'ed* und Lade von Anfang an zwei voneinander getrennte Heiligtümer gewesen sind, auf der ganzen Linie zustimmen. Daran kann auch nicht viel ändern, daß einige Fragen offenbleiben müssen, weil zu ihrer Beantwortung die Nachrichten der uns zur Verfügung stehenden atl Texte nicht ausreichen. Jedenfalls gibt es auf Grund dessen, was die Texte wirklich explizit sagen, positive Indizien genug, die die genannte These rechtfertigen. Eine Bestreitung dieser These muß mit Argumenten operieren, die teils zum Verständnis der Texte nicht nötig, teils auch unbegründbar und sachlich unhaltbar sind. Eine absolut sichere Entscheidung in allen hier anstehenden Fragen ist uns nicht möglich – aber wo wäre denn das überhaupt im Blick auf die Vor- und Frühgeschichte Israels der Fall? Wer über positive Hinweise hinaus zweifelsfrei überzeugende Gründe haben möchte, verkennt den faktischen Aussagegehalt der uns zur Urteilsbildung zur Verfügung stehenden Texte im Blick auf etliche Einzelprobleme. Über das Stadium einer notwendigerweise sehr indirekten Argumentation kommt man infolgedessen an vielen Stellen nicht hinaus.

Mit diesem Ergebnis stellt sich uns im Rahmen dieses Schlußteils D eine letzte Aufgabe. Sie betrifft die Darstellung der Geschichte beider Heiligtümer im Spiegel der Forschungsgeschichte.

V. Die Geschichte der Lade und des Zeltes

Die atl Texte bieten uns einige mehr oder weniger zuverlässige Nachrichten darüber, welchen Weg die Lade bis zu ihrer Überführung in den Salomonischen Tempel zurückgelegt hat. Demgegenüber schweigt die Überlieferung, sofern ihr hinsichtlich ihrer historischen Zuverlässigkeit Glauben geschenkt werden kann, nahezu vollständig über die Geschichte des Zeltes. Die Ausgangsbasis für unsere Aufgabe ist daher bei beiden Heiligtümern sehr verschieden, und infolgedessen haben auch die einzelnen Lösungen unterschiedlichen Wahrscheinlichkeitsgrad.

Wir wollen in diesem Rahmen auch die Thesen darstellen, die auf der Grundlage der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade beruhen, um so die in Teil B und C verfolgten Linien auszuziehen.

1. Die Geschichte (speziell) der Lade bis zu deren Einstellung in den Tempel Salomos

In B/II sind wir zu dem Ergebnis gekommen, daß die Lade ursprünglich zu einer der Gruppen gehört hat, die von (Süd-)Osten her über den südlichen Jordan nach Kanaan eingedrungen sind und sich zu den mittelpalästinensischen Stämmen konstituiert haben. In deren Wohnbereich hat sich die Lade bis zu ihrer Erbeutung durch die Philister (1 Sam 4) ausschließlich befunden.

Ihr erster Standort war nach dem Zeugnis von Jos 3f. das Heiligtum von Gilgal bei Jericho. Hier hat die Lade in der ersten Zeit der Seßhaftigkeit eine nicht genauer zu bestimmende Rolle in dem Kult gespielt, in dem die Landnahmeüberlieferung gepflegt und ausgestaltet wurde. Auch später, zur Zeit Samuels und Sauls, hat Gilgal große Bedeutung gehabt (1 Sam 7,16; 10,8; 11,15; 13,7ff.; 15,15ff.); diese beruhte damals aber nicht mehr auf dem Vorhandensein der Lade, die bereits in die Hände der Philister gefallen war. Vielmehr kann man vermuten, daß Gilgal durch die Landnahme und die mit ihr verbundenen Traditionen der mittelpalästinensischen Stämme großes Ansehen bekam und auch dann behielt, als die Lade von dort verlegt worden war.

Wenn wir die Geschichte der Lade von Gilgal an nachzeichnen wollen, dann kann das nur so geschehen, daß wir an Hand der im AT gemachten, kritisch zu prüfenden Angaben die Standorte bestimmen, an denen sich die Lade einige Zeit befand. Dieses Thema ist in den letzten Jahrzehnten, genauer: seit dem Erscheinen von Noths Untersuchungen über »Das System der zwölf Stämme Israels« (1930), aufs engste verknüpft worden mit der These von der Existenz eines Zwölfstämmebundes (Amphiktyonie), die schon für die frühe Richterzeit anzunehmen sei. Noth[106] hatte die »Behauptung«, die sich »nicht beweisen läßt, sondern höchstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann«, gewagt, die Lade sei das eigentliche Zentralheiligtum dieser Amphiktyonie gewesen. Seither werden häufig die Mittelpunkte des Stämmebundes mit den Standorten der Lade identifiziert. Die Prüfung dieses Sachverhaltes kann hier, wenigstens thematisch, nicht unsere Aufgabe sein; wir beschränken uns, unabhängig von der Beziehung der Lade zu den amphiktyonischen Mittelpunkten, darauf festzustellen, wo die Lade nach dem Zeugnis der atl Texte ihren Standort hatte. Auf diesem Wege, verbunden mit der Frage nach den Funktionen der Lade, könnte dann auch geprüft werden, ob die von Noth vermutete Identifikation von amphiktyonischem Mittelpunkt und Standort der Lade begründet werden kann.

Vor dem Heiligtum von Silo, für das wir in den ersten Kapiteln von 1 Sam eine historisch unanfechtbare Tradition über die Existenz der Lade haben und das allen Nachrichten zufolge das letzte Heiligtum der Lade vor ihrer Erbeu-

106. System, S. 95.

tung durch die Philister, ihrem Aufenthalt im Feindesland und ihrer Überführung nach Jerusalem war, nennen kurze Notizen Sichem und Bethel als Ladestandorte.

Die vor allem von den Vertretern der Amphiktyonie-These viel diskutierte Frage, welche Rolle Sichem am Anfang der Geschichte Israels als Sitz des Bundes(fest)kultes gespielt habe, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Daß sich die Lade in Sichem befand, behauptet ausdrücklich nur Jos 8,33. Dieser Vers steht in einem Context (8,30–35), dessen dtr Herkunft weithin anerkannt ist[107].

Trotz dieser literarischen Qualifikation haben etliche Forscher[108] im Blick auf die Lade ältere, historisch zutreffende Überlieferung erkennen wollen, abgesehen von der weiteren Frage, ob im übrigen Context noch andere Fragmente alter Tradition zu finden seien (z. B. Altarbau und Gesetzesverlesung). Jedoch machen ausführlichere ›Sichem‹-Texte wie Dtn 27 und Jos 24 gegen den historischen Gehalt von Jos 8,33 mißtrauisch, wird doch die Lade in ihnen nicht erwähnt. So wird man sicher Noth[109] zustimmen müssen, der die Erwähnung der Lade in 8,33 auf deren Rolle in Jos 3 f. 6 zurückführt.

Gelegentlich hat man auch Jos 24,1 als Beweis für die Existenz der Lade in Sichem heranziehen wollen: die Wendung *lipnê hā'ᵃlohîm* sei mit ›*lipnê hā'ārôn*‹ gleichzusetzen[110]. Aber eine solche Gleichsetzung geschieht schwerlich zu Recht, findet sich doch die Wendung *lipnê hā 'ᵃlohîm/jhwh* an mehreren Stellen, wo die Lade ersichtlich keinen Platz hat (u. a. Gen 18,22; Ex 18,12; 1 Sam 7,6; 10,19.25; 11,15; 23,18; 2 Sam 5,3; 21,9). Wohl gilt *lipnê hā'ārôn=lipnê hā'ᵃlohîm/jhwh,* aber diese Gleichung ist nicht umkehrbar[111]. *lipnê jhwh* bezeichnet allgemein, wo die

107. Siehe dazu u. a. Noth, System, S. 140ff., ÜStud, S. 43; E. Nielsen, Shechem, S. 77ff.; Hertzberg, Jos–Ruth, S. 61 (vgl. dazu auch S. 62–64, 133); Perlitt, Bundestheologie, S. 248 f., Anm. 3.

108. In jüngerer Zeit etwa Bright, Joshua, S. 667; Bernhardt, Gott und Bild, S. 137; Kraus, Gottesdienst II, S. 151; Newman, S. 59f., 113; Plastaras, S. 266.

109. ÜStud, S. 43, Geschichte, S. 90, Anm. 2.

110. So schon F. C. Movers in seinen »Kritische(n) Untersuchungen über die biblische Chronik« (1834), wo behauptet wird, eine gottesdienstliche Handlung *lipnê jhwh* setze stets die Gegenwart der Lade oder (!) des Zeltes voraus (S. 290ff.). Danach Ewald II, S. 584, Anm. 1; Poels, S. 281 f., 308 f., 337ff.; Sellin, Gilgal, S. 89; Kalt, Reallexikon I, Sp. 302, II, Sp. 1038, Archäologie, S. 89; neuerdings wieder Newman, S. 59f., 113, der sich auf die in diesem Punkt sehr zwischen Textzeugnis und Amphiktyoniethese hin- und herschwankenden Äußerungen Noths (Geschichte, S. 89ff.) beruft. Auf Grund von Noths Amphiktyoniethese nimmt auch McKenzie (S. 102) Sichem als Ladestandort an. Zu *lipnê jhwh* vgl. noch die differenzierenden Ausführungen von Davies, Psalms, S. 60f. und Helfmeyers These (S. 194f.), in der Richterzeit werde man eine *lipnê jhwh* vollzogene Handlung als vor der Lade geschehen betrachten können (vgl. Poels).

111. Diese Umkehrung ist bereits im Blick auf Movers Ausführungen von Vatke, S. 316, Anm. 4 und Graf, S. 53 f. abgelehnt worden.

Lade nicht ausdrücklich genannt ist oder erschlossen werden kann, das Heiligtum, wo der Kultakt vollzogen wird, oder besagt, noch allgemeiner, daß der genannte Akt sich in Gottes Gegenwart ereignet. Es ist daher nicht erlaubt, auf Grund dieser Wendung im Zusammenhang mit der vorgefaßten Meinung über die Zusammengehörigkeit von Stämmebund, Zentralheiligtum und Lade letztere in Jos 24,1 zu postulieren[112].

So wird man urteilen müssen, daß uns für die Existenz der Lade in Sichem kein glaubwürdiges Textzeugnis zur Verfügung steht[113].

Daß die Lade eine Zeitlang in Bethel gestanden habe, hat man immer wieder zwei Stellen des Richterbuches entnehmen wollen. Da ist einmal der Abschnitt Ri 2,1–5, ein stoffgeschichtlich sicher altes, aber dtr bearbeitetes Stück, dem eine Lokalätiologie zugrunde liegt. Bei dem in v1.5 erwähnten Ort *bokîm* ist wohl an die heilige Stätte bei Bethel zu denken, die hier, anders als in Gen 35,8, erklärt werden soll. Der These, in v1 habe ursprünglich möglicherweise nur *bêt-'el* gestanden (vgl. LXX), weil der Name des Ortes erst im folgenden erklärt werde[114], hat indes schon A. B. Ehrlich[115] widersprochen.

Häufig wird nun, stillschweigend oder ausdrücklich auf Grund der These, daß der erwähnte *mal'āk* eines realen Substrates bedürfe[116], hier die Lade im Hintergrund gesehen und so der in 2,1 ff. erwähnte Akt als die Überführung der Lade von Gilgal nach Bethel verstanden[117]. Aber von der Lade verlautet

112. Ohne besondere Begründungen setzen auch Brinker (S. 167, mit dem Zelt) und Randellini (S. 187) die Lade in Sichem voraus; siehe auch Auzou, Danse, S. 257, 266.

113. Mit E. Nielsen, Shechem, S. 301 u.ö.; Schunck, S. 46 ff.; Maier, Ladeheiligtum, S. 18, siehe auch S. 43; Smend, Jahwekrieg, S. 65 f.; Perlitt, Bundestheologie, S. 271; Cornfeld/Botterweck II, Sp. 1263 (doch vgl. II, Sp. 1385); Fohrer, Geschichte, S. 80; sehr schroff auch Eißfeldt, Stierbild, S. 193, Anm. 3.

114. So u.a. Budde, Richter, S. 17; Burney, S. 37; Simpson, S. 327; G. F. Moore, S. 60; Hertzberg, Jos–Ruth, S. 155; siehe auch Sellin, Gilgal, S. 98.

115. III, S. 71 mit Verweis u.a. auf 2 Sam 5,20 (1 Chr 14,11); Jos 7,24.26. Obwohl in Ri 2,5 das begründende *'al-ken* der Vergleichsstellen fehlt, ist doch die innere Logik dieselbe.

116. So apodiktisch Eißfeldt, Stierbild, S. 191.

117. So im Gefolge von Smend (Lehrbuch, S. 126, Hexateuch, S. 274) u.a. Kraetzschmar, S. 214; Lotz, S. 147 (mit der für seinen Biblizismus kennzeichnenden Argumentation: Der *mal'āk* ist der von Ex 14,19; 23,20 ff; 32,34; 33,2; nach Num 10,33 ist solche Führung aber Sache der Lade, ergo: *mal'āk* und Lade gehören zusammen); Dibelius, S. 53; Burney, S. 37; Eißfeldt, Stierbild, S. 191 f., Anm. 2, 198, Schandtat, S. 38, Einleitung, S. 338, Sage, S. 134, vgl. auch Religion, S. 234; Auerbach, Wüste, S. 26 f. (hält die Lade dem *mal'āk* gegenüber für ursprünglich); Brouwer, S. 112; Randellini, S. 174 und Anm. 31; Davies, Ark I, S. 223; Schunck, S. 47, Anm. 169; Dus, Bethel, S. 228, Bundeslade, S. 247 f., Herabfahrung, S. 307 f.; de Vaux, Lebensordnungen II, S. 119; van Rossum, S. 110 f.; Zobel, Stammesspruch, S. 109, Lade, Sp. 399; Cornfeld/Botterweck II, Sp. 1385. Kein positives Indiz gibt es für die Vermutung von C. R. Smith (S. 36), durch Änderung des ersten Konsonanten (und Wegfall der mater lectionis) sei ›בֹּכִים‹ auf ein ursprüngliches ›שְׁכֶם‹ zurückzuführen, so daß von der

in 2,1 ff. nichts. Die Identifikation oder wenigstens Beziehung von *mal'āk* und Lade ist ganz unbeweisbar und unwahrscheinlich[118], die Idee einer Führung durch den *mal'āk* ist nicht an die Lade gebunden (vgl. Ex 23,30 ff. u.ö.).

Explizit wird sodann die Lade in Ri 20,27b–28aα erwähnt. Die Exegeten sind sich seit langem darüber so gut wie einig, daß es sich hier, literar-kritisch geurteilt, um eine Glosse handelt. Dies wird dadurch ganz deutlich, daß nicht allein der Context unterbrochen wird, sondern der Einschub ersichtlich auch an der falschen Stelle steht; man muß ihn bereits hinter v18 erwarten. Der Streit geht um den historischen Wert, den man dieser Glosse beimessen darf; denn ein literar-kritisches Urteil impliziert ja noch nicht ohne weiteres ein historisches. Für die historische Glaubwürdigkeit haben sich u.a. Eißfeldt[119] und Noth[120] mit der Begründung ausgesprochen, es sei nicht recht ersichtlich, wie eine solche Angabe von sich aus, also ohne einen historischen Anhalt, aufgekommen sein solle (Noth), ja es sei ohne eine geschichtliche Erinnerung unmöglich zu erklären, wie man später die Lade mit dem als Stätte eines widergöttlichen Kultes so verhaßten Heiligtum von Bethel in Verbindung gebracht habe (Eißfeldt)[121]. Demgegenüber bestreiten zahlreiche Exegeten[122] den historischen Gehalt der Stelle. Sie erblickten in v27b–28aα eine nachträgliche Entschuldigung und Rechtfertigung dafür, daß sich die Israeliten zu Opfer, Anbetung und Orakeleinholung am Heiligtum von Bethel versammelten. Offenbar, so meinen z.B. Budde und Smend, war dem Interpolator die Verbindung der Lade mit dem verrufenen Heiligtum das kleinere Übel im Vergleich zur Annahme der Ausübung eines illegitimen Kultes.

Da es sich hier aus Mangel an weiteren Belegen weitgehend um ein Ermessensurteil han-

Überführung der Lade von Gilgal nach Sichem die Rede gewesen wäre. »May not this be an ancient scribal slip or express a scribe's animus against the later Samaritan Shechem ...?« Von Sichem wurde die Lade möglicherweise gelegentlich nach Bethel gebracht (Ri 20,27), vgl. Anm. D/178.

118. Vgl. dazu unsere Anm. B/115; scharf ablehnend m.R. auch Sellin, Gilgal, S. 41.

119. Schandtat, S. 38, Stierbild, S. 198.

120. Jerusalem, S. 184, Geschichte, S. 91.

121. Vgl. ebenso positiv u.a. Dibelius, S. 41 f.; Kalt, Reallexikon I, Sp. 302, II, Sp. 1038, Archäologie, S. 89; Bernhardt, Gott und Bild, S. 137 und Anm. 3; Seeber, S. 37; de Vaux, Arche, S. 63, Lebensordnungen II, S. 119, 164; Beyerlin, S. 140 und Anm. 6; Davies, Ark I, S. 223 vorsichtig; Kraus, Gottesdienst II, S. 151, 173 f.; Newman, S. 60; Randellini, S. 174; Ringgren, S. 44 vorsichtig; Dus, Bethel, S. 228 f.; de Fraine, S. 154; McKenzie, S. 102; Widengren, S. 237; Cornfeld/Botterweck II, Sp. 1385, doch vgl. II, Sp. 1263 (mit Budde, Smend, siehe unsere Anm. D/122); Zobel, Stammesspruch, S. 109, Anm. 194, Lade, Sp. 399 mit Eißfeldts Argumenten; Kornfeld, S. 115.

122. Budde, Richter, S. 136, Ephod, S. 27–29; Siegfried, Lade, S. 382; J. Weiß, S. XLVIII; G. F. Moore, S. 433 f.; Smend, Jahwekrieg, S. 68 f.; Fohrer, Altes Testament, Sp. 810, Geschichte, S. 81.

delt, muß eine Entscheidung offenbleiben, obwohl die negative Begründung die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben scheint. Falls die Erwähnung von Bethel in Ri 20 literarisch sekundär sein sollte[123], so würde sich das Problem nur um einen Schritt verschieben. Auch die These, Bethel sei in früher Zeit einmal Zentralkultstätte der Amphiktyonie gewesen (vgl. Gen 35,1 ff.), hilft uns nicht weiter, da ja zuvor bewiesen werden müßte, daß am Zentralheiligtum immer die Lade stand. Die These Soggins[124] schließlich, bei der Wallfahrt von Sichem nach Bethel (Gen 35,1–4) habe die Lade eine nicht mehr genauer zu fassende Rolle gespielt; »denn nur an der Lade haftet der ›Gottesschrecken‹«[125] – diese These ist schon von Smend[126] als unbegründet zurückgewiesen worden und damit auch die Annahme einer Verlegung der Lade – infolge der Ereignisse von Ri 9 – von Sichem nach Bethel[127].

Umfassend hat Zobel[128] in jüngster Zeit noch einmal die These zu begründen versucht, Bethel als das politische und kultische Zentrum Benjamins sei vor Silo das Heiligtum der Lade gewesen. Als Gründe nennt er:

1. die Landnahmetradition Jos 3 f. 6, die die Lade als ursprünglich benjaminitisches Heiligtum ausweist (siehe BII/2b)[129];

2. die Texte Ri 2,1.5 und Ri 20,26–28;

3. die aus 1 Sam 4,12, aus der Mitteilung über die Flucht der Ladepriester von Silo ins benjaminitische Nob (1 Sam 21 f.) und aus dem Anschluß Benjamins an Juda (wo die Lade stand) nach der Reichsteilung hervorgehende enge Verbindung zwischen Benjamin und Lade.

Infolge einer groben Verfehlung Benjamins (Ri 19–21) wurde die Lade von Bethel nach Silo verlegt[130].

Zu den in (2) angesprochenen Textstellen ist im Voranstehenden das Nötige gesagt. Die anderen Argumente (1.3) besagen bestenfalls etwas für eine enge (ursprüngliche) Verbindung zwischen Benjamin und Lade, aber nichts für Bethel als Ladestandort.

Wir können somit zusammenfassend sagen, daß die Lade vor ihrem Aufenthalt in Silo wahrscheinlich nur in Gilgal[131] gestanden hat; für Sichem und Bethel als Ladestandorte fehlen uns einigermaßen zuverlässige Belege.

Für die Zeit von Silo bis Jerusalem läßt sich Sicheres nur für den Ausgangs- und den Endpunkt dieser Etappe sagen. In der Schlacht von Eben Ezer wurde die Lade von den siegreichen Philistern erbeutet und als Siegeszeichen mitgenommen (1 Sam 4). Nach längerer Zeit ist sie schließlich von David in die neue Hauptstadt des Reiches, Jerusalem, feierlich überführt worden (2 Sam 6).

123. So Smend, Jahwekrieg, S. 68 mit Noth, System, S. 166.

124. Schechem, S. 80–82.

125. Schechem, S. 80.

126. Jahwekrieg, S. 69.

127. Soggin, Schechem, S. 82 und Anm. 17.

128. Stammesspruch, S. 109–119.

129. Zu Dtn 33,12 vgl. unsere Anm. B/131.

130. Stammesspruch, S. 118 f., Lade, Sp. 403 mit Hinweis auf analoge Ereignisse (1 Sam 2, 11–17; Ps 78,9 ff. 56 ff.).

131. Dessen Rolle in Jos 3 f. diskutiert Woudstra (S. 126 ff.) nicht; auf Grund von Jos 18,1; 19,51; 1 Sam 1 ff. nimmt er allein Silo als (permanenten) Standort der Lade an (S. 133).

Alles, was 1 Sam 5–7,2 über die dazwischenliegenden Ereignisse mitteilen, ist in seinem historischen Wert in der Forschung äußerst umstritten. Während etwa Thenius[132] und Couard[133] der Meinung waren, in 1 Sam 4–6 lägen »unstreitig« (Thenius) alte und gute, sicher bald nach den Ereignissen aufgezeichnete Berichte vor – eine Auffassung, der sich aufs ganze gesehen die katholischen, jüdischen[134] und konservativen evangelischen Kommentatoren angeschlossen haben –, kann Mowinckel[135] nach ähnlichen Äußerungen von Winckler[136] urteilen, bis auf den historischen Kern des Verlustes der Lade sei alles reine Sage[137]; David habe einfach eine neue Lade hergestellt, die mit der alten identifiziert wurde[138]. Mowinckels Urteil ist in der Sache in jüngster Zeit vor allem Dus[139] gefolgt, wenn man dabei von den Differenzen hinsichtlich der von David nach Jerusalem geholten Lade absieht.

Zwischen beiden Extremen hat sich die Mehrzahl der Forscher angesiedelt, wobei Nuancierungen der Stellung mehr nach der einen oder anderen Seite hier unberücksichtigt bleiben können. Auch wenn der Legende 1 Sam 5 f. ein gewisses Maß historischer Möglichkeit in Einzeldingen zukommt, so läßt sich doch keine Wahrscheinlichkeit, geschweige denn Gewißheit über die historischen Zusammenhänge erreichen. Für den Forscher, so betont Greßmann[140], sei es unmöglich, Wirkliches von Unwirklichem zu scheiden, wenn er nicht selbst zum Dichter werden wolle.

132. Samuel, S. 24. 133. S. 64.

134. Siehe etwa Auerbach, Wüste, S. 230; Segal, Pentateuch, S. 196.

135. Psalmenstudien, S. 113, Anm. 1, Jahwäkultus, S. 260. 136. I, S. 77.

137. Fd. Delitzsch bezeichnet 1 Sam 5 f. als »Märchen« (S. 24 f.).

138. Vgl. dazu und zur Identität der Lade von 2 Sam 6 auch Hylanders These, B IV/3 Exkurs.

139. Gefangenschaft, S. 443–447, sieht er in 1 Sam 5 f. eine vom Volk geschaffene Sagenüberlieferung, die vom Ladeerzähler aufgenommen und verarbeitet wurde. Sie sei geboren aus der leidenschaftlichen Erwartung der baldigen Rückkehr der Lade, des vom Volk heiß verehrten Gottesthrones, aus der philisteischen Gefangenschaft und der damit verbundenen Rehabilitierung Jahwes. Neue Enttäuschungen setzten immer neue tröstende Phantasien im Volke frei. Diese Dichtungen dienen in der Ladeerzählung David zu der propagandistischen Fiktion, daß eine Kontinuität der Thronvorstellung von Silo bis Jerusalem bestanden habe – gegen die historischen Sachverhalte (vgl. dazu B III/5). Wollte nämlich David dem Volk die Lade von neuem als den mit so herrlichem Glanz der Geschichte umgebenen Thron Jahwes präsentieren, so mußte er »*vorspielen*«, daß er die Lade »*keineswegs aus dem Philisterland*« – erg.: wie es der historischen Wirklichkeit entsprach –, »*sondern aus einem Schlupfwinkel im Lande Israel*« geholt hatte (S. 450; ebenso Herabfahrung, S. 291–293).

In die Nähe Mowinckels rücken auch diejenigen Forscher, welche in der Ladeerzählung eine Historifikation des Schöpfungsmythos sehen möchten (Bentzen, Bourke, Porter u.a.).

140. Geschichtsschreibung, S. 11 f., 139, siehe auch Lade, S. 68. Ähnlich auch Kosters, Samuel, S. 161 ff.; Sellin, Geschichte, S. 168; Eißfeldt, Silo, S. 142; E. Nielsen, Reflections, S. 61; Smend, Jahwekrieg, S. 57.

Eine der wesentlichen Fragen in diesem Zusammenhang ist die, ob die Philister die von ihnen erbeutete Lade zurückgegeben, aber doch ein gewisses Aufsichtsrecht über dieses Heiligtum beibehalten haben[141]. Diese Frage zielt auf die andere, unter welchen Umständen die Zurückgewinnung der Lade durch David erfolgte. Hier muß nun der bisher umfangreichste und scharfsinnigste Versuch erwähnt werden, die Frage, was mit der Lade im Philisterland bis zur Überführung nach Jerusalem geschah, zu beantworten. 1893 hat W. H. Kosters in seinem Aufsatz »De verhalen over de Ark in Samuel« dazu folgendes ausgeführt:

Zweierlei befremdet an der jetzigen Ladeerzählung: 1. daß die Philister von sich aus die Lade zurückgebracht haben sollten, 2. daß die Lade lange Zeit (1 Chr 13,3 historisch zutreffend) unbeachtet im Hause des Abinadab und dann unter dem Dach eines Philisters, des Obed-Edom aus Gath, gestanden haben solle. Dies letztere ist für Kosters der Ausgangspunkt für die Vermutung, daß im Laufe von kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Philistern (2 Sam 5,17–25) David nach Gath, wo die Lade im Haus des Obed-Edom aufbewahrt wurde, vorgedrungen sei und dort die Lade erobert habe[142]. Von dort habe er sie nach Baala-Juda und nach dem glücklichen Ausgang der Philisterkriege und der Eroberung von Jerusalem (siehe 2 Sam 5,6ff.) in die neue Hauptstadt gebracht. Von letzterem gibt die in 2 Sam 6 zugrunde liegende unabhängige Geschichtserzählung Kunde. Nach dem Vorbild dieser Erzählung ist im 8. Jahrhundert der ursprüngliche Bericht von den historischen Schicksalen der Lade unter dem Thema der Verherrlichung und Allmacht Jahwes umgestaltet worden.

Die These Kosters hat aufs Ganze gesehen nicht die ihr gebührende Beachtung gefunden; wo sie diskutiert wurde, wechselten Zustimmung[143] und Ablehnung[144]. Festzuhalten ist sicher dies, daß kriegerische Auseinandersetzungen dazu führten, daß David in den Besitz des alten Ladeheiligtums kam, einerlei, ob und in welchem Maße es noch unter der Verfügungsgewalt der

141. So Caspari, Samuel, S. 67; Stenning, S. 239; Eißfeldt, Silo, S. 142; Hertzberg, Samuel, S. 46f.; Kraus, Gottesdienst II, S. 208f.; Bright, Geschichte, S. 172.

142. 2 Sam 21,15ff. folgte nach Kosters ursprünglich direkt auf 5,25.

143. Cheyne, Ark, Sp. 303f. zustimmend mit der Modifikation, die Philister hätten nach ihrer Niederlage bei Gath David die Lade für eine Friedensregelung herauszugeben angeboten; zustimmend im Grundsätzlichen auch Sellin, Geschichte, S. 168f.; jüngst ausführlich wieder Dus, Gefangenschaft, S. 440–443, der allerdings ein kriegerisches Unternehmen Davids nicht für nötig hält, sondern meint, die Philister hätten sich von vornherein durch die Rückgabe der Lade den Frieden mit dem mächtigen König Israels, David, erkauft.

144. Poels, S. 187ff.; Thenius-Löhr, S. 138f.; Budde, Samuel, S. 227; Kittel, der besonders Kosters' 1. Argument bestreitet: »Die Macht des Aberglaubens kennt keine Grenzen, und die Angst vor der Rache der Götter macht alle Überlegung zu schanden« (Gestalten, S. 97; siehe auch Geschichte II, S. 71, Anm. 3); kritisch auch Hylander, S. 278f.

Philister war, und so die Vorbedingung für die Überführung nach Jerusalem schuf[145].

Dieser Akt, die lange entbehrte Lade in feierlicher Prozession in die neue Hauptstadt zu überführen und damit das neue Heiligtum auf dem Zion in einen Zusammenhang mit der Geschichte der vorjerusalemischen Ladeheiligtümer zu bringen, hatte nicht nur große politische, sondern auch, eng verklammert damit, religiöse Bedeutung[146]. Diese kann sich nur aus den Traditionen ergeben, die mit der Lade verbunden waren und im Bewußtsein des Volkes den langen Verlust dieses Heiligtums überdauert hatten, so daß David daran anknüpfen konnte. Unter diesem Aspekt erscheint die Auskunft Maiers[147], die Lade sei das erst als Behälter der Bundesurkunde oder des Bundesschatzes einer antiphilisteischen Koalition von Silo hergestellte Heiligtum gewesen, ebenso unzureichend wie die unter der Annahme kanaanäischer Herkunft der Lade gemachte Aussage Leslies[148], die Überführung dieses Heiligtums sei »a climactic act in the coalescence of the Israelites and the Canaanites«. Mit Recht ist deshalb wiederholt darauf hingewiesen worden, daß mit der Lade die ehrwürdigsten Überlieferungen des Volkes, seine grundlegenden national-religiösen Werte verbunden gewesen sein müssen. Auch wenn man die These Noths und vieler seiner Nachfolger, die Lade sei das Zentralheiligtum des Zwölfstämmebundes gewesen, nicht zu akzeptieren vermag, bleibt doch die Feststellung berechtigt, daß die Lade »ein Kultobjekt mit schon gefestigter und einmaliger Tradition«[149] war, in der Ströme der frühesten Geschichte des Volkes und seiner Vorfahren zusammengeflossen sind, wobei nicht so wichtig ist, ob diese Traditionen im einzelnen historische Begebenheiten getreu widerspiegeln. Die Lade ist »das von dem Glanz einer uralten Vergangenheit umstrahlte Symbol«, formuliert Greßmann[150] ein wenig pathetisch, aber in der Sache wohl zutreffend.

An weiteren Versuchen einer Differenzierung dieser mit der Lade verbundenen und wohl in ihrem Bereich gepflegten Traditionen hat es nicht gefehlt. An die, allerdings doch wohl ein wenig zu weit gehende Vermutung Gallings[151] 1 Kön 12,28 zeige eine Verbindung der Exodus-Überlieferung mit der Lade,

145. So u.a. Stenning, S. 239, Klamroth, S. 17; Eißfeldt, Silo, S. 142; Hertzberg, Samuel, S. 227; siehe auch Hylander, S. 282 (Lade aber nicht verlorengegangene Silo-Lade, sondern Kleinod aus dem philisteischen Heiligtum von Gath, S. 279).

146. Prägnant Caspari: »Der Zustand, der durch ihre Überführung geschaffen wurde, ist ein kultischer, politischer, und ... auch ein dogmatischer« (Bundeslade, S. 35).

147. Ladeheiligtum, S. 58–60.

148. S. 126.

149. Noth, Jerusalem, S. 184.

150. Geschichtsschreibung, S. 140.

151. Erwählungstraditionen, S. 74; ähnlich Eißfeldt, Stierbild, S. 203, und McKenzie, S. 101 (»The ark is always associated with the traditions of the exodus«). Kritisch dazu jüngst Noth, Könige, S. 284.

oder die von vielen anderen ähnlich vertretene These Micklems[152], die Lade sei »the symbol of the austere worship of the wilderness and of the religious foundations established by Moses«, sei beispielsweise erinnert[153].

Diese mit der Lade verbundenen Überlieferungen verlegt David mit der Überführung des ehrwürdigen Heiligtums in seine neue Hauptstadt und macht damit Jerusalem nicht nur zum Zentrum des politischen, sondern auch des religiösen Lebens. Morgenstern[154] möchte sogar die Annahme wagen, David habe durch die feierliche Überführung nicht allein der Lade als des ursprünglich ephraimitischen Heiligtums, sondern ebenfalls des heiligen Zeltes Judas, des Ephods Benjamins, der ehernen Schlange und anderer Stammesheiligtümer nach Jerusalem Jahwe als den Nationalgott Israels proklamieren wollen, in dem alle »Stammes-Jahwes« vereint und repräsentiert seien. Aber dies ist gewiß im Blick auf die Geschichte des Volkes in der Zeit vor David zu viel gesagt.

Im Blick auf die Verhältnisse in Jerusalem hat sich unlängst Joseph Gutmann mit »The History of the Ark« beschäftigt und dabei die erstaunliche These zu begründen versucht, es habe drei verschiedene Laden mit je besonderen Namen und besonderen Funktionen gegeben:

1. die Lade von Silo (*'ᵃrôn [hā]'ᵉlohîm* bzw. *'ᵃrôn jhwh*)[155], als Garant der Stämmeautonomie von David nach Jerusalem geholt, trotz allgemein gegenteiliger Annahme aber wahrscheinlich nicht im Tempel Salomos aufgestellt, wo es vor Josia gar keine Lade gab. Gutmann nennt zwei Gründe: erstens »that the physical description given for the ark in Solomon's Temple does not correspond to that given for the Shilonite-Davidic ark«, zweitens »that the ark had lost its sacred function by the time of Solomon«[156].

2. der vom Dtn erwähnte, von Josia als Repräsentant des göttlichen Gesetzes hergestellte, der Aufgabe der Kultreform dienstbar gemachte und durch 1Kön 3,5; 6,19; 8,1.6.9.21 legitimierte *'ᵃrôn habbᵉrît*, der die erste Lade im Jerusalemer Tempel ist.

3. die von P beschriebene Lade (*'ᵃrôn hā'edut*), die aller Wahrscheinlichkeit nach im nachexilischen Tempel stand und eine Kombination der beiden vor-

152. S. 386.

153. Ähnliche Gedanken bei Kittel, Hebräer II, S. 137, 175, Geschichte II, S. 120; Kraetzschmar, S. 215; Meinhold, Lade, S. 9f.; Caspari, Bundeslade, S. 31f., Anm. 1, siehe auch S. 37; Volz, Altertümer, S. 10, Mose, S. 100f.; Auerbach, Wüste, S. 230; Pedersen, S. 229, 234, 492; Morgenstern, Amos, S. 118ff.; Eißfeldt, Silo, S. 142, Religion, S. 239; Lubsczyk, S. 209f.; B. W. Anderson, World, S. 138; Auzou, Danse, S. 258f., 266; Newman, S. 59; Woudstra, S. 143f.; Brongers, S. 21.

154. Tent, S. 137f., Document, S. 125, Anm. 119, Book, S. 65, Anm. 78, 122, Anm. 154, Amos, S. 118f., Ark, S. 92, Anm. 149; siehe ähnlich auch Olmstead, S. 321.

155. Über die vorsilonische Epoche will Gutmann nicht handeln (S. 24).

156. S. 27.

exilischen Gottessymbole (Keruben und Bundeslade) darstellt. 1 Kön 8,7f. legitimiert diese neue, als Sühnegerät gebrauchte Lade durch die Verbindung mit dem Tempel Salomos. Sie wurde entfernt, als die Pharisäer die Kontrolle über den Tempel übernahmen[157].

Diese These Gutmanns ist unhaltbar. Ein vordtn Grundbestand in 1 Kön 8,1–9, der die Überführung der alten Lade in den neuerbauten Tempel bezeugt, ist nicht zu leugnen[158]. »*b^e rît*« ist aus den Ladebezeichnungen leicht als dtr Zusatz auszuscheiden (BIII/1), und ein zwingendes Argument für die Zuweisung von v7f. (im sachlichen Context mit v6) zu P kann kaum beigebracht werden. Und was bedeutet schon die in (1) zitierte erste Begründung angesichts 1 Kön 8,7–9 und des völligen Schweigens der Quellen über das Aussehen der silonisch-davidischen Lade[159]! So kann auch von einer Übereinstimmung der Lade in 1 Kön 8 mit den Laden von D und P pauschal keine Rede sein. Die zweite Begründung in (1) ist ohnehin für Gutmanns These nicht beweiskräftig. Daß die Repräsentation Jahwes im Tempel Salomos statt durch die Lade durch die Kerubenstatuen erfolgte, ist kein Indiz dafür, daß die Lade überhaupt nicht dort stand. Durch die dominierenden sakralarchitektonischen Elemente der syrisch-phönizischen Tempelbaukultur wird die Rolle der Lade allmählich zurückgedrängt worden sein (siehe Exkurs BIII/5 und 1 Sam 4,3 ff.). Merkwürdig auch, daß in 1 Kön 22 f. keine Andeutung gemacht ist über Herstellung und Aufstellung der Lade durch Josia! Und woher weiß Gutmann, daß es z.Z. Josias keine Keruben mehr in Debir des Tempels gab?[160] Das Argument, die Lade von P sei zu bedeutend, als daß sie als priesterliche Fiktion betrachtet werden könnte, hätte nur Gewicht, wenn die (so bedeutende!) Stiftshütte – keine Fiktion wäre. Unbegründet ist auch Gutmanns Theorie über das Verschwinden der Lade aus dem nachexilischen Tempel.

2. *Die Geschichte der ursprünglich vereinten Heiligtümer Zelt und Lade seit der Landnahme*

Bisher haben wir uns nur mit der Geschichte der Lade befaßt. In dem vorliegenden Abschnitt gilt dagegen unsere Aufmerksamkeit denjenigen Forschern, die sich auf der Basis der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade in besonderem Maße mit der Geschichte beider Heiligtümer im Kulturland beschäftigt haben. Sind Zelt und Lade auch nach der Landnahme zusammengeblieben? Oder sind sie irgendwann einmal getrennt worden? Wie ist dann die Geschichte vor allem des Zeltes weiter verlaufen? Und ist es noch

157. Auf diesen Zustand beziehen sich Josephus (Jüd. Krieg V/5.5) und Traktat Yoma (5,2f.), S. 29.

158. Vgl. Noth, Könige, S. 173 ff.

159. Noch übertrieben ist Gutmanns Satz: »Sparse details are given about the physical appearance of this ark« (S. 23). Ob nicht auch sie Tragestangen hatte, ist im Blick auf die häufige Erwähnung der *nośᵉʾê hāʾārôn* im Urbestand von Jos 3 f. und in 2 Sam 6,13 zumindest zu fragen.

160. S. 27.

einmal zu einer Vereinigung gekommen, nachdem beide Heiligtümer eine Zeitlang getrennt existiert hatten? Diese und ähnliche Fragen stehen hier zur Diskussion.

Auf diese Fragen versuchte erstmals ausführlich die oft ermüdend weitläufige und an gewaltsamen Kombinationen übervolle kath.-theol. Dissertation »Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'arche« (1897) von H. A. Poels eine Antwort zu geben, die indes, wie auf Grund ihrer unannehmbaren Voraussetzungen schnell einleuchtet, kaum Beachtung gefunden hat. Diese Voraussetzungen, die in ihrer Richtigkeit gegen alle alten Traditionen zunächst bewiesen werden und daher allermeist das Ziel der Untersuchungen sein müßten, sind folgende: 1. werden die Anschauungen von P und die der Chronik als historisch glaubwürdig angesehen. Ihnen zufolge war 2. die Lade im Zelt vom Sinai an bis Salomo das einzige legitime Nationalheiligtum, begründet durch die Autorität des Mose. Dieser Sachverhalt wird von den biblischen Autoren in Ri–2 Sam als bekannt und im Volksbewußtsein tief verwurzelt ohne nähere Explikationen vorausgesetzt[161]. 3. ist die Lade schon in den ältesten Traditionen[162] untrennbar mit dem heiligen Zelt verbunden, so daß, wenn nur ein Heiligtum erwähnt wird, das andere stets mitgedacht werden muß. Nur einmal wurde dieses »Prinzip der Untrennbarkeit« – gewaltsam – verletzt (1 Sam 4). Wurde die Lade einmal ausnahmsweise verlegt, mußte das ausdrücklich erwähnt werden (1 Sam 4ff.; 2 Sam 6; 1 Kön 8)[163]. 4. ist, wo in Ri–2 Sam eine gottesdienstliche Handlung *lipnê jhwh* (bzw. *hā'ælohîm*) geschieht, die Gegenwart der Lade und (bzw. oder) des Zeltes vorauszusetzen[164]. Von diesen Prämissen her führt Poels aus: Als das einzige legitime Heiligtum mit dem offiziellen Kult wird zu Beginn des Seßhaftigkeit Silo bezeugt (Jos 18,1; 19,51; 1 Sam 1-3)[165]. Bei den weiterhin als Ladestandort bzw. als Versammlungsplatz (=Zentralheiligtum!) bezeugten Bethel (Ri 20,27, siehe auch 20,18.23; 21,2) und Mizpa (Ri 20,1; 21,5) handelt es sich nicht um mit ihren nomina propria bezeichnete Orte, sondern einfach um das »Haus Gottes« und die »Höhe«, den »Kulthügel«. Daraus ergibt sich, daß der *bêt-'el* auf der *miṣpā* von Silo lag, also im Blick auf das Heiligtum alle drei Orte identisch sind[166]. Dort stand die Lade im mosaischen Zelt[167].

Das Zelt begleitete die Lade (siehe Voraussetzung 3) in die Philisterschlacht (1 Sam 4). Die Lade wurde von den Feinden erbeutet, das Zelt von flüchtenden Priestern nach Nob gebracht[168], das auf der »Höhe« von Gibeon=Gibea lag. Aus der Nachricht, daß die Lade später über Beth-Semes nach Kirjat-Jearim gebracht wurde (1 Sam 6,21–7,2), weil dort der *'ohæl mô'ed* auf der Domäne

161. S. 33ff., 118ff.
162. S. 3, 123ff., 155 ff., 310 u.ö.
163. S. 159ff., 305f., 311 u.ö.
164. S. 281f., 308f., 337ff.
165. S. 6ff.
166. S. 31ff.
167. S. 117ff., Ergebnis S. 163.
168. S. 160, 281.

(bajit) des Abinadab stand[169], ergibt sich: Nob, Gibeon, Gibea und Kirjat-Jearim sind im Blick auf das in ihrer gemeinsamen Nachbarschaft liegende große Heiligtum identisch[170].

In 1 Sam 7ff. spielen Mizpa (1 Sam 7,5; 10,17) und Gilgal (1 Sam 10,8; 13,4ff; 15,12ff.) im gottesdienstlichen Leben Israels eine große Rolle, überraschenderweise aber nicht Kirjat-Jearim. Unter den Voraussetzungen (2)–(4) muß gelten: Mizpa und Gilgal sind identisch mit Nob/Gibeon/Gibea/Kirjat-Jearim[171]. Die verschiedenen Namen für die eine offizielle Kultstätte bezeugen verschiedene, ehemals selbständige Erzählungsfäden[172]. David holte später die Lade nach Jerusalem (2 Sam 6), das Zelt und mit ihm der offizielle Staatskult blieb in Gibeon (Chronik; 1 Kön 3) bis zur Fertigstellung des Tempels in Jerusalem[173]. 1 Kön 8,4 bezeugt die Überführung des Zeltes mit der Lade, der die ganze Aufmerksamkeit gilt, in den Tempel, in dessen Tresor möglicherweise das Zelt verschwand[174].

Diese Geschichte bestätigt mithin die Nachricht 2 Sam 7,6 vollauf[175].

Eine detaillierte Stellungnahme zu diesen Thesen erübrigt sich. Was Poels' Voraussetzungen angeht, so haben wir an den betreffenden Stellen unsrer Arbeit (C/II; D/IV; DV/1) das Nötige bereits gesagt. Im übrigen ist der atl Text der beste Richter solcher Gewalttaten.

Die Beantwortung der eingangs gestellten Fragen ist natürlich für diejenigen leicht, die auf Grund fehlender sicherer Erwähnungen des Zeltes für die Zeit nach der Landnahme damit rechnen, daß das heilige Zelt (spätestens) in den Wechselfällen der Landnahmezeit verlorengegangen sei[176]. Infolgedessen braucht man dann nur noch die Lade auf ihrem Weg nach Silo zu verfolgen, auf dem sie vielleicht sogar gar keines Zeltes mehr bedurfte, da sie in festen Häusern stand, so daß die Geschichte des (Lade-)Zeltes an der Schwelle des Kulturlandes endet.

Mit der Trennung von Zelt und Lade irgendwann nach der Landnahme rechnet eine andere Gruppe von Forschern[177], die allerdings meist [178] im

169. S. 162, 237ff.

170. S. 133ff., 197ff., 282ff. Mit einer solchen Identifikation hatte schon Schlatter, S. 62ff. gerechnet; im Gefolge des »vorzügliche(n) ... Werk(es)« von Poels dann J. Weiß, S. XLVIIIff.; siehe auch Brinker, S. 160; Hertzberg, Mizpa, S. 177f. mit Görg, S. 136 und Anm. 368 im Gefolge.

171. S. 326ff. 172. S. 331. 173. S. 258ff.

174. S. 146f. 175. S. 142f. u.ö.

176. Cross, S. 56, vorsichtig; Auzou, Servitude, S. 385; de Vaux, Lebensordnungen II, S. 117; Steinmueller, S. 1012; Castelot, S. 712; Cornfeld/Botterweck II, Sp. 1382 (bezogen auf den *'ohæl mô'ed* der Urzeit, nicht auf das aus Ex 25ff. zu erschließende Heiligtum der Wüste, vgl. Anm. C/143); Fohrer, Geschichte, S. 91; siehe auch schon Meinhold, Kultuszentralisation, S. 313, Anm. 1, und jüngst W. H. Schmidt, Glaube, S. 104.

177. Sellin, Einleitung, 2. Aufl., S. 54f., Gilgal, S. 91f.; Jirku, S. 80; Auerbach, Wüste, S. 231, Moses, S. 159; Brinker, S. 167; Eichrodt, Theologie I, S. 62 und Anm. 57, u.a.

unklaren darüber lassen, wann und vor allem aus welchen Gründen eine solche Trennung erfolgte. Immerhin ist es ja nicht selbstverständlich, wenn zwei von Anfang an so eng zusammengehörende Heiligtümer auf einmal getrennt werden. Den Richtpunkt für die weitere Geschichte beider Objekte bieten einmal die Nachrichten über Silo und das Geschick der Lade nach der unglücklich ausgegangenen Schlacht von Eben Ezer, sodann die Mitteilungen der Chronik von der Existenz des Zeltheiligtums auf der großen Höhe von Gibeon. Hier erhielt der mosaische *'ohæl mô'ed*, allerdings aller seiner heiligen Gegenstände (Lade, Losorakel, Ephod, Terafim, Bannerstab, eherne Schlange) beraubt (Auerbach), seine neue Bleibe. Die lange Zeit der Trennung ist erst beendet, als Salomo beide Heiligtümer in seinen Tempel hinaufbringt.

Was zu dieser These kritisch zu sagen ist, haben wir bereits oben (CII/f.) im Zusammenhang der Prüfung der Textbelege dargelegt. Ebenfalls auf kaum haltbaren literar-kritischen Voraussetzungen beruht schließlich die der vorangegangenen ähnliche, vor allem von katholischen Exegeten geäußerte Auffassung, daß bis Silo Zelt und Lade zusammengehört hätten, wie 1 Sam 2,22b beweise. Erst die Zerstörung des dortigen Heiligtums durch die Philister habe zur Trennung von Zelt und Lade geführt, wobei das Zelt[179] – über die Zwischenstation Nob – in Gibeon[180] eine neue Heimat bekommen, schließlich aber als heilige Reliquie (vgl. 1 Kön 8,4) im Seiten- oder Obergemach oder der Schatzkammer des Salomonischen Tempels einen Platz gefunden habe[181].

Schließlich ist als die bedeutendste und ausführlichste in diesem Zusammenhang die an Gedanken Weisers[182] anknüpfende These von Walter Beyerlin[183]

178. Ausnahmen etwa Sellin und Brinker (ähnlich vermutungsweise Noth, ÜPent, S. 87, Anm. 231; Soggin, Schechem, S. 82 und Anm. 17 für die Verlegung der Lade von Sichem nach Bethel, C. R. Smith, S. 36 im Blick auf die Verlegung der Lade von Sichem nach Silo, siehe Anm. D/117), die vermuten, daß die noch in Sichem vereinten Zelt und Lade auf Grund der Zerstörung der Stadt durch Abimelech oder der voraufgegangenen Wegelagerei der Sichemiten gegen ihn (Ri 9) getrennt wurden; die Lade kam dann nach Silo, das Zelt nach Gibeon.

179. Wenn man es nicht für seither ganz verschollen hält, wie es z. B. Šanda, Könige, S. 214, tut; seiner Ansicht nach hatten Nob und Gibeon ihre eignen Zelte oder Tempel.

180. Dort setzen Schlatter und Poels auch die Anwesenheit der Lade voraus, vgl. zur Gesamtargumentation Poels (D V/2 oben) und unsere Anm. D/170. Beide möchten in 1 Sam 21,10 ›*'epôd*‹ für einen schriftgelehrten Ersatz für ›*'arôn*‹ halten (Schlatter, S. 76f. u.ö.; Poels, S. 280ff.).

181. So mit kleinen Nuancierungen u.a Winer II, S. 533; Thenius, Könige, S. 127; Ewald III, S. 313; Leyrer, S. 117; H. Weiß, S. 76, 80f., 188; Riggenbach, Stiftshütte II, S. 723; A. Köhler II/1, S. 405; Volck, S. 555; Johannes, S. 552 zusammenfassend; Kugler, S. 104f.; Landersdorfer, S. 56; Lesêtre, Tabernacle, Sp. 1960f.; Kalt, Reallexikon II, Sp. 1038, Archäologie, S. 89f.; Leimbach, S. 39; Nötscher, Altertumskunde, S. 271; Rehm, S. 8f.; Power, S. 224.

182. I, S. 18; Ex 33,5ff. ist eine »kultätiologische Erzählung«.

183. S. 136ff.

zu erwähnen, die Görg[184] weitgehend aufgenommen hat. Beyerlin geht aus von der Voraussetzung, daß es einen Zwölfstämmebund Israel mit der Lade als Zentralheiligtum gab und daß diese Lade in dem in Ex 33,7–11 erwähnten Zelt stand. Hat die Lade vielleicht in Sichem, sicher aber in Bethel, Gilgal und Silo gestanden, so ist anzunehmen, daß das Zelt, zumindest vor der Verlegung des amphiktyonischen Zentralheiligtums nach Silo, »noch aktuelle Wirklichkeit gewesen ist«[185]; denn sicher bedurfte die Lade wenigstens an den drei erstgenannten Orten eines schützenden Obdachs, während in Silo der Tempel die Rolle des *'ohæl mo'ed* übernahm. »Ex. 33,7–11 würde demnach die Ordnung der Dinge am altisraelitischen Zentralheiligtum widerspiegeln in dem durch die Amphiktyoniestandorte Sichem und Silo markierten Zeitraum«[186].

Kennzeichnend ist für die alte Zelttradition, wie Beyerlin unter Berufung auf zahlreiche, in der Tradition der grundlegenden Arbeiten von Paul Volz, »Das Neujahrsfest Jahwes« (1912), und Ernst Sellin, »Das Zelt Jahwes« (1913), stehende Vorgänger behaupten kann, die enge Verbindung von *'ohæl mô'ed* und Lager Israels[187]. In einem solchen Lager versammelte sich das Volk in vordavidischer Zeit im Herbst zur Feier des Laubhüttenfestes. So kann Beyerlin folgern[188]: »Beim אֹהֶל מוֹעֵד, in dem die Lade steht, hat sich das Bundesvolk mit seinen Zelten eingefunden«. Und nun wird versucht, jede Einzelheit der alten Zelttradition mit dem kultischen Hintergrund des amphiktyonischen Bundesfestes zu verbinden. Im Mittelpunkt der in Ex 33,7–11 gespiegelten kultischen Begehungen steht die Epiphanie Jahwes, auf die die Proskynese des Volkes, die Wolkensäule (Epiphaniewolke) und der Sinn des *biqqês jhwh* zu beziehen sind.

Das Bild, das Beyerlin zeichnet, ist mit den atl Nachrichten schwerlich in Einklang zu bringen. Gegen seinen Versuch, den Sitz im Leben der Zelttradition herauszufinden, ist nichts einzuwenden, wohl aber gegen die diesem Versuch zugrunde liegende Voraussetzung, nur der Kult der Amphiktyonie komme hier als jede kleine Einzelheit prägendes Element in Frage. Man wird sicher zurückhaltender sein müssen gegenüber der Annahme, der Kult habe eine solche Rolle gespielt und derart die Überlieferung geprägt, daß diese nur noch kultische Ordnungen und Begehungen widerspiegelt. Demgegenüber ist doch wohl stärker damit zu rechnen, daß sich in solchen alten Traditionen, wie sie die *'ohæl mô'ed*-Texte bieten, ganz realistische, auf die Zeit des Nomadendaseins verweisende Züge erhalten haben. So werden in der Lagerordnung, die auf der Wanderung das Übliche war, vor allem aber in der Theophanie und Proskynese starke, eindrückliche Erinnerungen an die Erlebnisse am Sinai und auf der nachfolgenden Wanderung lebendig geblieben sein.

Neben diesen allgemeineren Erwägungen bringen aber auch unsre vorangegangenen Überlegungen die These Beyerlins ins Wanken, denenzufolge a) eine Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade nicht wahrscheinlich gemacht werden kann und b) für die Rolle der Lade als Zentralheiligtum der Amphiktyonie in Sichem und Bethel glaubwürdige Zeugnisse fehlen.

184. S. 165–167. 185. S. 137. 186. S. 137.
187. S. 138f. 188. S. 140.

Bestritten wird damit nicht von vornherein die Existenz eines amphiktyonischen Bundesfestes, wohl aber dies, daß Zelt und Lade dabei die von Beyerlin angenommene Rolle gespielt haben und die Zelttradition durch diese kultischen Ereignisse ausgestaltet worden ist, so daß sie auf diesem Hintergrund interpretiert werden müßte.

3. *Das Begegnungszelt als Heiligtum der Südstämme Israels*

Über die Existenz des *'ohæl mô'ed* gibt es, wie de Vaux u. a.[189] richtig bemerkt haben, für die Zeit nach der Landnahme kein sicheres Textzeugnis mehr. Infolgedessen brauchen wir jetzt auch nicht mehr die bereits einige Male erwähnte These zu überprüfen, der *'ohæl mô'ed* habe, einerlei ob ursprünglich oder erst in späterer Zeit von der Lade getrennt, in Gibeon gestanden (CII/f.). Die Frage, die uns in diesem Zusammenhang beschäftigt, ist die, ob das Zeltheiligtum wirklich während der Landnahme verlorenging oder ob es trotz des Schweigens der Quellen, das ja nicht nur historische, sondern auch überlieferungsgeschichtliche Gründe haben kann, weiterbestand. Direkte, wirklich positive Angaben für eine solche Weiterexistenz fehlen. Dennoch hat man seit Luther versucht, über den Weg der Klärung der Frage, zu welchem Stamm das Zelt ursprünglich gehörte, die Geschichte dieses Heiligtums aufzuhellen. Durch zahlreiche Forschungen auf dem Boden der Wellhausenschen Quellentheorie, durch gattungs-, überlieferungs- und territorial-geschichtliche Erkenntnisse traten auch die Hintergründe der Landnahme israelitischer Gruppen immer deutlicher zutage. Angesichts der Feststellung, daß sich die Einwanderung der nomadisierenden Gruppen in mehreren, zeitlich und räumlich unterschiedenen Etappen vollzog und nicht ein einmaliger Akt ›ganz Israels‹ war, mußte es bei der Annahme der ursprünglichen Trennung von Zelt und Lade von vornherein als sehr unwahrscheinlich gelten, daß beide Heiligtümer, wenn auch vielleicht hinsichtlich ihres Standortes im Lager getrennt, ein und derselben Gruppe von Einwanderern angehört haben sollten. Da die Lade mit einiger Sicherheit als das Heiligtum von Gruppen angesehen werden darf, die sich später zu den mittelpalästinensischen Stämmen konstituierten, besteht Grund zu der Vermutung, daß der *'ohæl mô'ed* zu den sich in Südpalästina niederlassenden, allmählich von Juda absorbierten Stämmen gehört hat. Dafür sind seit den weitreichenden Ausführungen Luthers[190] mehrere Gelehrte eingetreten und haben versucht, diese These zu begründen und zu präzisieren. Zu nennen sind hier vor allem Meyer[191], der Luther ausdrücklich zustimmt, R. Hartmann[192], Morgenstern[193], Kittel[194], Löhr[195], Olmstead[196], May[197],

189. Siehe unsre Anm. D/176.
190. In: Meyer, Israeliten, S. 134f.
191. Israeliten, S. 215.
192. S. 239f.
193. Tent, S. 135f., Document, S. 124, Anm. 119, Ark, S. 148ff., 159.

vRad[198], Kuschke[199], Kraus[200], Kutsch[201], Newman[202], dem Plastaras[203] folgt, und Koch[204]. Weitgehend sind die Ausführungen dieser Gelehrten durch eine, sachlich unumgänglich, sehr hypothetische Form gekennzeichnet; denn einmal bietet das Schweigen der Quellen nur die Möglichkeit zu sehr indirekten Schlußfolgerungen, sodann ist überhaupt über die alten spezifisch südisraelitischen Institutionen nur sehr wenig bekannt. Wir wollen dennoch versuchen, die wesentlichen Erwägungen zugunsten der oben genannten Annahme zusammenzustellen:

1. vRad weist auf die eigentümliche Verlorenheit der Zelttradition innerhalb der alten hexateuchischen Überlieferungen hin und stellt auf Grund dieses Sachverhaltes die Frage, ob diese Tradition nicht ein Zufluß aus einem ganz anderen sakralen Überlieferungsbereich sein könne. Man könnte im Sinn der überlieferungsgeschichtlichen Arbeiten Noths[205] mit der Erkenntnis fortfahren, daß die Tradition vom Zelt offenbar zum Thema ›Wüstenwanderung‹ gehört. Fehlt diesem Pentateuchthema auch insgesamt ein kultischer Haftpunkt, so besteht doch kaum ein Zweifel, daß es sich hierbei um einen Beitrag speziell der Südstämme zum Ganzen der im übrigen von mittelpalästinensischer Tradition weitgehend beherrschten alten Überlieferungen handelt.

2. Gelegentlich ist die Quellenzugehörigkeit der Zelttradition zu J bzw. zu einer von J übernommenen Sonderüberlieferung (CII/a) herausgestellt worden. Da es außerdem keine literar-kritisch einwandfreien nordisraelitischen Belege für das Zelt gibt, müsse eine Herkunft dieser Tradition aus dem Bereich der Südstämme angenommen werden (Morgenstern, Newman).

3. Hinzu kommt vor allem bei Morgenstern das Argument, der *'ohæl mô'ed* stamme von den Kenitern (CIII/4); diese waren eng mit den Südstämmen verbunden, so daß eine Weiterexistenz der Zeltinstitution bei diesen Stämmen auch im Kulturland gut denkbar ist.

4. Gerade bei ihnen sei auch das nomadische Ideal noch lange ungebrochen lebendig geblieben, weil sie am Rande der Steppe mit dem Lebensbereich der Nomaden ständig Kontakt hielten und nicht in dem Maße wie die Stämme Mittelpalästinas den Gefährdungen durch die kanaanäische Kultur und Religion ausgesetzt waren (R. Hartmann, Kittel, Löhr, vRad).

194. Religion, S. 45, im einzelnen aber ohne wirkliche Klarheit, wie ja überhaupt das dauernde Schwanken Kittels bei den um Zelt und Lade kreisenden Problemen auffällt.

195. Deuteronomium, S. 41, Ritual, S. 7f., Hexateuchproblem, Sp. 5f.

196. S. 321.

197. Ark, S. 231–234.

198. Dtn-Studien, S. 29, Theologie, S. 251, Anm. 19 vorsichtig.

199. S. 88ff., 103.

200. Gottesdienst I, S. 34f.; diese These wird in Gottesdienst II nicht wiederholt.

201. Zelt, Sp. 1893.

202. S. 55ff., 173.

203. S. 266.

204. Stiftshütte, Sp. 1872.

205. ÜPent, S. 62f.

5. Um eine Präzisierung des Standortes des *'ohæl mô'ed* haben sich ferner Morgenstern, von Rad, Kuschke, Kraus, Kutsch, Newman und Koch bemüht. Man kann vermuten, daß das Zelt an einem hervorragenden Heiligtum seinen Platz erhielt, und ein solcher war im Bereich der Südstämme Hebron[206]. Das Zelt wurde also aus der südlichen Steppe nach Hebron hinaufgebracht, das vielleicht das Heiligtum des alten, innerhalb der gesamtisraelitischen Amphiktyonie bestehenden und ein gewisses Eigenleben führenden Sechserverbandes war, zu dem die Stämme Juda, Simeon, Kaleb, Kain, Othniel und Jerachmeel zu rechnen sind[207] und der vielleicht an die Reste des alten, ehemals um Sichem zentrierten Sechserbundes anknüpfte[208]. Von Hebron wurde, so nimmt Kraus offenbar an, in der frühsten Zeit der Geschichte Israels das heilige Zelt zum jährlichen Zeltfest in die Steppe zwischen Beerseba und Kades geholt. Mit einer auf Ri 18,30 beruhenden, unverständlichen Begründung hat demgegenüber Morgenstern Bethlehem als Standort des Zeltes annehmen wollen.

Einige dieser seit Luther geäußerten Gedanken sind in jüngerer Zeit von Lehming in modifizierter Form zu einer These verarbeitet worden, die durch die ungerechtfertigte Scheidung zwischen *'ohæl-* und *'ohæl mô'ed*-Traditionskreis samt der darin implizierten Konsequenzen (CII/a) und weitere unbegründbare Annahmen von vornherein stark belastet ist. Hinter dem jetzigen *'ohæl mô'ed*-Kreis sieht Lehming levitische Priester, die als Verwalter der Urim und Tummim (Dtn 33,8–11) mit dem *biqqēš jhwh* (Ex 33,7b) verbunden sind. Diese Priester sind von Num 26,58abα her als Zusammenfassung einiger großjudäischer, u.a. in Libna und Hebron ansässiger Priesterschaften anzusehen. Sie standen mit einer *'ohæl*-Tradition in enger Beziehung, die dann David, vertraut mit den Überlieferungen der Südstämme, aufnahm, indem er das Zelt für die Lade (2 Sam 6,17) errichtete. Dieser Akt Davids ist also eine »Kombination der alten Zelttradition mit der Lade«[209]. Die Konsequenz dieser Kombination ist der Begriff ›*'ohæl mô'ed*‹[210], der dann – Lehming denkt hier wohl an 1 Kön 8,4 – bis zur Überführung der Lade in den Tempel, der die Funktion des Davidszeltes übernimmt, auch zum Namen des Davidszeltes wird. Infolge dieser Kombination haben dann wohl levitische Kreise, identisch mit den Tradenten der *'ohæl*-Tradition, den *'ohæl* mit dem *'ohæl mô'ed* identifiziert (Ex 33,7a).

Was zu den Voraussetzungen dieser These zu sagen ist, haben wir bereits oben (CII/a) angemerkt; im übrigen gilt das im folgenden Gesagte für Lehming entsprechend.

6. Schließlich hat Newman, in ähnlicher Argumentation wie Beyerlin (DV/2), versucht, einen kultischen Sitz im Leben für das Zeltheiligtum zu finden. Seiner Meinung nach bestehen weitreichende Ähnlichkeiten zwischen der Sinailegen-

206. So die genannten Forscher mit Ausnahme von Morgenstern.
207. Vgl. dazu Noth, Geschichte, S. 167.
208. Noth, System, S. 75ff., Geschichte, S. 86f.
209. S. 126, Anm. 56. 210. Ebd.

de von J[211] und der Konzeption des *'ohæl mô'ed*[212]. Mit Mowinckel[213] ist er weiterhin der Auffassung, daß die Tradition von den Sinaiereignissen im Bundeskult ihre Ausgestaltung erfahren hat, lange bevor sie in den literarischen Dokumenten von J und E verarbeitet wurde. Beides zusammen macht die Hypothese plausibel, daß der *'ohæl mô'ed* in einer Bundeszeremonie verwandt wurde, in der die Sinailegende von J zur Verlesung und die am Sinai stattgehabten Ereignisse zu einer kultischen Repräsentation kamen: Das Zelt »was the shrine where the Sinai theophany was subsequently repeated in the cultic life of the covenant people«[214]. Diese Zeremonie fand in Hebron statt, dem Sitz der südpalästinensischen Sechseramphiktyonie (siehe oben). Die Hintergründe dieses Kultes, die Vorgeschichte der in ihm zusammengeschlossenen Stämme und den Ablauf der Bundesfeier rekonstruiert Newman[215] in sehr hypothetischer Form.

Zu der hier begründeten Auffassung vom *'ohæl mô'ed* als dem Heiligtum der Südstämme hat Clements[216] geurteilt: »Such a hypothesis is attractive, but cannot be considered as more than a possibility«. Dem ist in der Tat nicht viel mehr hinzuzufügen, abgesehen davon, daß man das Argument (3) für ganz unbeweisbar und (4) für in diesem Zusammenhang nichtssagend halten muß. Die allgemeineren Erwägungen (1) und (2) vermögen den Mangel an direkten Textbelegen nicht zu beheben. An die These Newmans ist, ähnlich wie an die in die gleiche Richtung laufende Beyerlins, die Frage zu richten, ob die Ähnlichkeiten zwischen der J-Sinailegende und der Zeltkonzeption, abgesehen davon, ob sie sich in allen Einzelheiten so aufrechterhalten lassen, wirklich in solchem Maße durch die Verbindung von Legende und Zeltinstitution bedingt sind. Auch hier muß es bedenklich erscheinen, wenn man hinter der prägenden Kraft des Kultes die ursprünglichen historischen Verhältnisse gar nicht mehr oder kaum noch erkennen kann. Zudem gehört das Zelt offenkundig thematisch nicht zum Sinai, selbst wenn gewiß die Theophanie beim Zelt als eine »fortgesetzte Wiederholung der Sinaitheophanie im Kleinen«[217] verstanden wurde. Das Problem, um das es in Ex 33,7–11 geht, ist das des modus der fortbestehenden Gegenwart Jahwes bei seinem sündigen Volk; es geht also hier um ein Thema aus dem Bereich der Wüstenwanderung[218], nicht dem der Bundeszeremonie.

Im Anschluß an Newman hat in jüngster Zeit James Plastaras[219] Ex 33,7–11

211. Ihre Einzelelemente werden S. 42–46 aufgeführt, jedoch in einer mitunter etwas rätselhaften Weise, und der Sinailegende von E (S. 46–51) gegenübergestellt.

212. Vgl. z.B. das Element des *jārad* in Ex 19,11.18.20; 34,5 und Ex 33,9; Num 11,17.25; 12,5.10; außerdem das Motiv des Abstandes vom Ort der Theophanie Ex 19,12f.; 33,17ff.; 34,3.5–7 im Vergleich mit der Zelttradition; schließlich die nur in Ex 24,1f.9–11 und Num 11,16f. 24f. auftretende Tradition von den 70 Ältesten.

213. Décalogue, S. 114ff. 214. S. 66. 215. S. 72–101, 142–149.

216. S. 38, Anm. 3; ablehnend auch Vink, Priestly Code, S. 136.

217. Noth, ÜPent, S. 265.

218. Dies wird unterstrichen durch die Imperfecta iterativa in Ex 33,7–11 und die *'ohæl mô'ed*-Abschnitte in Num 11f.

219. S. 22f.

ebenfalls in Verbindung mit dem Kult gebracht, ohne speziell an die Bundeszeremonie zu denken. Die historische Basis von Ex 33,7–11 wird nicht bestritten, aber in Einzelheiten der literarischen Ausformung sind die Umrisse eines vollen liturgischen Ritus zu erkennen. »The liturgical overtones of the narrative might be easily lost upon us, but the Israelite hearer would have immediately recognized the picture of one of the rites of public prayer at the temple or at one of the other sanctuaries«[220]. Der Israelit sah also in Ex 33,7ff. nicht nur ferne, vergangene Ereignisse aus der Wüstenzeit, sondern zugleich ein Bild dessen, was in seiner eignen Gegenwart stattfand.

Grundsätzlich ist der Möglichkeit des Einflusses kultischer Akte auf die Ausgestaltung von Ex 33,7–11 zuzustimmen. Aber ein Kult, wie ihn Plastaras annimmt: Gebetsritual in Anwesenheit von Priestern an einem Heiligtum, in dem es einen Rauchopferaltar gab und wo die Rauchsäule über dem Altar die Gegenwart Jahwes anzeigte – widerspricht dem, was Ex 33,7ff. mitsamt den übrigen alten Zelttexten sagt. In einem solchen Rahmen ist die alte Zelttradition sicher nicht gestaltet worden; denn die Heiligtümer des Kulturlandes können nicht als Nachfolger des *'ohæl mô'ed* angesehen werden.

Wenn man, wie es wohl zu Recht geschieht, mit der ursprünglichen und, sofern das Zelt dann noch existierte, auch im Kulturland fortbestehenden Trennung von *'ohæl mô'ed* und Lade rechnet, dann stellt sich eine letzte Frage: Wann und unter welchen Umständen sind beide Heiligtümer zusammengekommen und haben so den Zustand geschaffen, der bei aller Modifikation und Entleerung der ehemals selbständigen Elemente von P vorausgesetzt ist? Eine Antwort auf diese Frage ist bereits angeklungen: Luther[221] hatte angenommen, David habe als erster beide Heiligtümer miteinander verbunden und so beide Traditionen zusammengebracht. Die in 2 Sam 6,17 möglicherweise »etwas unrichtige Darstellung«, daß nämlich David einen *'ohæl* für die Lade errichten ließ, müsse in dem Sinn verstanden werden, daß der König das Heiligtum der Südstämme für die Lade bereitstellte. In dieser Auffassung sind Luther etliche Forscher, u.a. Olmstead, Morgenstern, Kraus, Kuschke und Newman[222], gefolgt. Dabei hat allerdings Morgenstern seine ursprüngliche Meinung später[223] modifiziert und damit dem Wortlaut der Textstelle mehr Genüge getan: Das ursprüngliche mosaische Zelt sei nicht mehr vorhanden gewesen; denn sonst hätte es David sicher nach Jerusalem geholt. Er habe vielmehr in Anknüpfung an die alte bethlehemitische (siehe oben) *'ohæl mô'ed*-Tradition ein neues Zelt für die Lade errichtet. Damit ist gesagt, daß die Institution des *'ohæl mô'ed* beibehalten wird, auch wenn das konkrete Exemplar bisweilen erneuert werden muß. In dieser Weise hatte bereits Max Löhr[224] die Entwicklung gesehen. Daß

220. S. 22.
221. In: Meyer, Israeliten, S. 134f.
222. Siehe dazu unsere Anm. C/84 und Hertzbergs Auffassung (D II).
223. Amos, S. 104, Ark, S. 160 und Anm. 293.
224. Ritual, S. 7.

aber David mit seinem Tun die alte Überlieferung nicht ungebrochen aufnimmt, hebt Morgenstern des weiteren hervor und macht damit überhaupt seine These fragwürdig, daß unter David beide Traditionsströme zusammengeflossen seien. Denn, so lesen wir, das von David errichtete Zelt war gar nicht mehr ein *'ohæl mô'ed* im strengen Sinne, sondern hinsichtlich seiner Funktion als Behausung der Lade eine Art Tempel. Es fällt ja auch auf, daß das Davidszelt nie den Namen ›*'ohæl mô'ed*‹ trägt.

In Morgensterns Arbeit selbst werden also die Bedenken laut, die man gegen die hier verhandelte These hegen muß. Sicher kann man sich gut vorstellen, daß David, durch Geburt, Heirat, langandauernde gute Beziehungen und schließlich Erhebung zum König von Juda in Hebron mit den Südstämmen aufs engste verbunden, daran gelegen sein konnte, geheiligte Überlieferungen dieser Stämme in seine neue Hauptstadt zu verlegen. Ob aber auch im Fall des *'ohæl mô'ed* eine solche Übernahme anzunehmen ist, muß fraglich bleiben. Name und Funktion des Davidszeltes stellen dieses Heiligtum doch eher in die Tradition der Unterkünfte, deren die Lade sicher von Beginn ihrer Existenz an bedurfte. So ist das Zelt ein Ersatz für den Tempel, in dem die Lade in Silo stand, und als solcher nur eine Übergangseinrichtung bis zur Anfertigung einer würdigeren Bleibe (2 Sam 7). Von Rad wird mithin wohl zuzustimmen sein, wenn er unsre eingangs gestellte Frage in dem Sinn beantwortet, daß die Verbindung beider Traditionen, der des *'ohæl mô'ed* und der der Lade, erst in P erfolgt sei[225], freilich nicht ungebrochen und im Blick auf den *'ohæl mô'ed*-Traditionskreis mit den in C IV/4b festgestellten kennzeichnenden Umgestaltungen.

4. Probleme des Textes 2 Sam 7,6

Wir beschließen den Teil D mit einigen Überlegungen zu dem Text 2 Sam 7,6, der im Zusammenhang mit einigen zentralen Fragen dieser Arbeit immer wieder als Argument vorgebracht worden ist. Wegen dieser Mehrzahl von Fragen behandeln wir den genannten Text erst an dieser Stelle; einige der bisher erzielten Ergebnisse werden sich dabei noch einmal überprüfen und festigen lassen.

Im Zusammenhang unsrer Arbeit sind es vor allem drei Thesen, die man (auch) mit 2 Sam 7,6 zu stützen versucht hat:

1. Die Lade stamme aus der Zeit der »Herausführung Israels aus Ägypten«[226];
2. Zelt und Lade haben von allem Anfang an zusammengehört[227];
3. das Heiligtum in Silo sei kein *bajit/hêkāl* im Sinne eines festen Gebäudes,

225. Zelt und Lade, S. 124f., siehe auch Theologie, S. 251 und Anm. 19; so auch Hertzberg, Mizpa, S. 168; Kutsch, Zelt, Sp. 1893; Fohrer, Geschichte, S. 72; vgl. auch Galling, Stiftshütte, Sp. 805.

226. Vgl. u.a. Dus und Smend (B II/2b) und die in B II/3a genannten Forscher.

227. Vgl. die in DI–III erwähnten Autoren.

sondern ein Zelt, so daß die Lade bis zu ihrer Einstellung in den Tempel Salomos wirklich immer ein Zelt als ihr Obdach hatte[228].

Eine vierte Frage, nämlich die, welche Kreise Israels hinter dem Protest v5–7 stehen, ist viel verhandelt worden[229], braucht uns aber nicht besonders zu beschäftigen; daß es speziell judäische Kreise gewesen seien, in denen die *'ohæl mô'ed*-Tradition noch besonders lebendig war (vgl. DV/3), wird sich durch die folgenden Überlegungen zu den angeführten Thesen als unwahrscheinlich erweisen[230]. Nur so viel kann mit Sicherheit gesagt werden, daß die in v5–7 laut werdende Stimme im Namen der Traditionen der Nomadenzeit gegen die im Tempel konzentrierten Vorstellungen der Kulturlandreligion protestiert.

Den Text, der in seinem Bestand – vielleicht mit Ausnahme des וּבְמִשְׁכָּן, vgl. ad 3 – nicht zu beanstanden ist und wohl zum Urbestand von 2 Sam 7 gehört[231], nach 1 Chr 17,5 zu verbessern[232], ist methodisch unzulässig und trägt auch sachlich für unseren Zusammenhang kaum etwas Wesentliches aus.

Ad 1: 2 Sam 7,2 macht deutlich, daß der in v5–7 redende Jahwe der durch die Lade repräsentierte ist. Wenn gesagt wird, Jahwe habe seit den Tagen, da er Israel aus Ägypten herausführte, in einem *'ohæl* gewohnt, so heißt das folglich: Die Lade war von dieser Zeit an in einem Zelt untergebracht. Wörtlich genommen besagt dieser Satz, daß die Lade seit jenen Tagen der Herausführung existierte. Dies ist nicht ganz ausgeschlossen; denn die Lade gehörte wohl ursprünglich zu solchen Gruppen, die später in den mittelpalästinensischen Stämmen aufgingen (vgl. BII/2). Diese Stämme aber sind die genuinen Träger der Überlieferung vom Exodus und so wohl die Nachfahren derer, die an diesen Ereignissen selbst beteiligt waren.

Wahrscheinlicher erscheint indes ein nicht allzu gepreßtes wörtliches Verständnis. Die Wendung לְמִיּוֹם הַעֲלֹתִי אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם meint allgemeiner den Zeitraum von Beginn der Geschichte des Volkes an, ohne speziell etwas über die Herkunft der Lade sagen zu wollen. In dieser festgeprägten Wendung spricht sich der Glaube Israels durch alle Schichten des AT hindurch aus, daß durch diese grundlegende Heilstat Jahwes die Sonderstellung des Volkes begründet und Jahwe als der Gott des Volkes ›definiert‹[233] ist. Der Satz v6 will

228. Vgl. die Ausführungen in C II/c, Harans These in C V/3 und Poels Kombinationen in D V/2.

229. Vgl. die ausführliche Darstellung der verschiedenen Deutungsversuche bei Schreiner, S. 80ff.; kürzer auch Clements, S. 57ff., und Fretheim, Document, S. 324ff.

230. Ablehnend auch Schreiner, S. 82ff.; McKane, S. 76.

231. So Rost, Thronnachfolge, S. 47ff.; Noth, ÜStud, S. 64; Clements, S. 56, Anm. 2; von Rad, Theologie, S. 322.

232. So u.v.a. Graf, S. 52; Wellhausen, Prolegomena, S. 47; Klostermann, Sam-Kön, S. 156; Kennedy, Tabernacle, S. 654; Meinhold, Kultuszentralisation, S. 315; Stenning, S. 239; siehe auch Rudolph, Chronik, S. 131ff.

233. Vgl. Galling, Erwählungstraditionen, S. 5ff.; Noth, ÜPent, S. 50ff.

also hervorheben, daß Jahwe von Beginn seiner Geschichte mit Israel an nie in einem Haus gewohnt habe, sondern in einem Zelt umhergezogen sei; diese Art seiner Gegenwart ist die seinem Wesen gemäße.

Ad 2: Wenn es in dem Text heißt, Jahwe sei בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן umhergezogen, so stellt sich die Frage, ob mit diesem Obdach der *'ohæl mô'ed* der alten Tradition (CII/a) gemeint und daraus zu folgern ist, daß Zelt und Lade von Anfang an zusammengehört haben[234]. Gegen diese Zusammengehörigkeit sprechen aber in v6: a) die Benennung des Zeltes als ›*'ohæl*‹ und nicht ›*'ohæl mô'ed*‹, b) das Fehlen des bestimmten Artikels in ›באהל‹, c) das Wesen des *'ohæl mô'ed* (vgl. C/IV), das ein Wohnen *(jāšab)* und damit verbunden ein dauerndes Umherziehen *(hithallek)* Jahwes in diesem Heiligtum ausschließt, d) die Rolle des *'ohæl* als an sich unbedeutendes Obdach der Lade, die dem Wesen des *'ohæl mô'ed* widerspricht, e) die offenbar bestehende sachliche und geschichtliche Kontinuität der *hajᵉrî'ā* (v2) mit dem *'ohæl* (v6), dergegenüber sich eine Kontinuität von *'ohæl mô'ed* und Davidszelt=*hajᵉrî'ā* nicht wahrscheinlich machen läßt (DV/3).

Ad 3: In 2Sam7,2 wird gesagt, daß David in *bêt 'ᵃrāzîm*, die Lade dagegen *bᵉtôk hajᵉrî'ā* wohne *(jāšab)*. Deshalb will ihr David auch einen *bajit* bauen, damit sie und mithin Jahwe selbst darin wohne *(jāšab)*. Jahwe lehnt diesen Plan ab, weil er seit der Herausführung Israels aus Ägypten nicht in einem Haus *(bajit)* gewohnt habe, sondern *bᵉ 'ohæl ûbᵉmiškān* umhergezogen *(hithallek)* sei. Daraus ist zu folgern, daß *bajit* und *'ohæl/miškān* im Gegensatz zueinander stehen, weil ein *bajit* kein *hithallek* ermöglicht. Es ist mithin nicht das *jāšab*, gegen das sich Jahwe wendet, denn das hat er auch bisher getan, wie sich noch in seinem Aufenthalt in der *jᵉrî'ā* (v2) zeigt, sondern die dauernde Lokalisierung und Zentralisierung des *jāšab* in einem *bajit*. Nicht die Permanenz des Wohnens, sondern die endgültige und ausschließliche Fixierung des zentralen Wohnortes ist der Gegenstand des Protestes. Jahwe will auch weiterhin in seinem *jāšab* nicht ortsgebunden sein[235]. Mit Recht wendet sich deshalb etwa Clements[236] gegen die Deutung von Hertzberg[237], Schreiner[238], siehe auch Schulz[239] u.v.a., es gehe in v1–7 um die Unterscheidung zwischen dem *jāšab* (dauernd wohnen, bleiben) und *šākan* (sich vorübergehend aufhalten) und den mit diesen Termini verbundenen Vorstellungen von Jahwes Gegenwart: Nicht daß David einen *bajit* bauen wolle, verwerfe Jahwe, sondern nur dies, daß dieser *bajit* der Ort des *jāšab* sein solle. Aber eben dies wird wohl dem Text v2.6 nicht gerecht. Das

234. Wir können bei der Beantwortung dieser Frage von dem schwierigen ›*ûbᵉmiškān*‹ absehen (siehe dazu ad 3), weil mit diesem Terminus *miškān* in der vorpriesterschriftlichen Überlieferung nie das Zeltheiligtum der Wüstenzeit oder das Davidszelt bezeichnet wird.

235. So richtig schon Meinhold, Kultuszentralisation, S. 315: »... ich habe mich bisher nicht an einen Ort gebunden« – und so soll es auch in Zukunft bleiben. Jüngst ebenso wieder McKane, S. 75f.; Fretheim, Document, S. 328.

236. S. 58f. 237. Samuel, S. 233.

238. S. 89ff. 239. II, S. 77f.

Urteil der genannten Exegeten scheint weitgehend auf der kaum zutreffenden Interpretation des Sinngehaltes von *šākan* zu beruhen, wie sie Cross gegeben hat (CIV/4a). Wenn es die Idee des *jāšab* wäre, gegen die Jahwe protestiert, hätte auch der *'ohæl* verworfen werden müssen.

Nun drängt sich natürlich im Blick auf die Verhältnisse in Silo sofort die Frage nach der historischen Richtigkeit der Aussage v6 auf[240]. Wie ist ›*ûb*^{e}*miškān*‹ zu interpretieren, und wie ist sein literarisches, sachliches und historisches Verhältnis zu ›*b*^{e}*'ohæl*‹ zu bestimmen?

Die Wendung ›בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן‹ ist von jeher eine crux interpretum gewesen. Daß man sie als ein Hendiadyoin in dem Sinn »Zeltwohnung« versteht, bleibt ein Notbehelf, der den sachlichen Schwierigkeit, die im Hebräischen durch die sprachliche Formulierung entsteht, kaum gerecht wird, was auch für die Übersetzung (im) »Zelt als Wohnung«[241] gilt. Ähnlich wäre die Deutung des Waw vor ›*b*^{e}*miškān*‹ im Sinne eines Waw explicativum[242], zu übersetzen mit »... und zwar *b*^{e}*miškān*« oder »(im Zelt), das meine Wohnung war«. Sachlich würde diese Deutung das Richtige treffen, denn der *'ohæl* als Obdach der Lade war ein *miškān*. Schwierig wird die Deutung aber dadurch, daß vor P das Ladezelt nie als ›*miškān*‹ bezeichnet wird, was allerdings im Blick auf die wenigen Zeugnisse, die wir von diesem Ladezelt haben, nicht allzu schwer zu wiegen braucht.

Den Sinn einer solchen Explikation könnte ›*b*^{e}*miškān*‹ auch für den Fall behalten, daß es sich bei ›*ûb*^{e}*miškān*‹ um einen aus priesterschriftlicher Tradition stammenden Zusatz zu dem ursprünglichen ›*b*^{e}*'ohæl*‹ handelte[243], vgl. etwa Ex26,1.7. Möglich auch, daß dieser Zusatz einen ähnlichen Zweck wie die Interpolationen bzw. Bearbeitungen Jos18,1; 19,51; 1Sam2,22b verfolgte: eine Kontinuität der Existenz des Wüstenheiligtums bis zur Errichtung des Tempels (1Kön8,4) herauszustellen. In jedem Fall muß man aber den Eindruck gewinnen, daß in v6 das Heiligtum von Silo übergangen wird. Denn dieses Heiligtum ist als festes Gebäude, als *bajit*, und so ohne Frage als Institution auf Dauer angelegt und als solche anzusehen, es war ein *bajit* in dem Sinne, wie David in Jerusalem einen errichten wollte. Ganz sicher werden wir 1Sam1–3 zufolge in Silo nicht mit einem *'ohæl*-Heiligtum zu rechnen haben, vgl. CII/b.c. Daß in v6 das Heiligtum von Silo ignoriert wird, könnte darin begründet sein, daß es seit seiner Zerstörung als verflucht galt. Der tiefste Grund dieser Zerstörung könnte von gewissen Kreisen, die hinter v6 stehen, in der Aufnahme

240. Die Verhältnisse in Kirjat-Jearim (1Sam7,1f.) und im Hause des Obed-Edom (2Sam 6,10f.) könnte man wie den Aufenthalt im Philisterland als erzwungene Ausnahmesituationen außer Betracht lassen.

241. So z.B. bei Cornfeld/Botterweck II, Sp. 1387.

242. So schon Keil, Samuel, S. 268; in neuerer Zeit wieder Schreiner, S. 91 und Goslinga, S. 130; siehe auch Šanda, Moses, S. 225.

243. So etwa Caird, S. 1083; Kuschke (S. 86) führt ›*ûb*^{e}*miškān*‹ auf den dtr Geschichtsschreiber zurück. Vgl. auch unsere Anm. C/231.

kanaanäischer Kultpraktiken gesehen werden, wie sie die Silo-Überlieferung bezeugt[244]. Jahwe hätte demzufolge aus demselben Grund über Silo Gericht gebracht, aus dem er gegen Davids Plan protestiert. Das Heiligtum von Silo hätte nach dieser Interpretation dem Willen Jahwes, wie er sich David gegenüber äußert, nicht entsprochen.

Da der Text 2 Sam 7,6 mit so vielfältigen und erheblichen Schwierigkeiten belastet ist, kann man ihn nicht zum Ausgangspunkt für so weitreichende Thesen wie die Harans (CV/3) machen, in Silo habe – gegen 1 Sam 1–3 – ein Zelt und kein Tempel gestanden. Man wird zu urteilen haben daß die Aussage von v6 nicht ganz wahr ist, weil sie, wie immer das ›*ûbᵉmiškān*‹ literarisch und historisch zu beurteilen ist, in ihrer Pointe offenbar die Verhältnisse in Silo ignoriert oder nachträglich den dortigen Aufenthalt Jahwes als einen faktisch nur vorübergehenden umdeutet.

Damit können wir als Ergebnis mit mehr oder weniger großer Bestimmtheit formulieren: Alle drei eingangs genannten Thesen können von 2 Sam 7,6 kaum gestützt werden.

244. Der *hêkāl* war gewiß nach dem Muster kanaanäischer Heiligtümer erbaut, und damit verbunden waren von Kanaan entlehnte Riten (Ri 21,19 ff. u.a.).

Schlußbetrachtung

Die vorangegangenen Ausführungen haben uns umfassend bekannt gemacht mit zwei Heiligtümern, der Lade und dem Zelt der Begegnung, die schon in der Vorgeschichte Israels eine bedeutende Rolle gespielt haben. Mit einem großen Grad an Wahrscheinlichkeit ließ sich bei der Interpretation der atl Zeugnisse im Licht der sehr bewegten Forschungsgeschichte erkennen, daß es sich dabei um zwei Heiligtümer mit je besonderen Funktionen und stark ausgeprägten theologischen Gehalten handelt. Wie wir zum einen auf Grund der Kenntnis der ursprünglichen soziologischen und historischen Verhältnisse der Gruppen, die sich später nach ihrer Festsetzung im Kulturland zu den in Israel zusammengeschlossenen Stämmen konstituierten, zum andern auf Grund der sich aus der Exegese der betreffenden alten Nachrichten ergebenden Erkenntnis, daß Lade und Begegnungszelt wahrscheinlich nicht miteinander verbunden waren, anzunehmen haben, gehörte jedes der beiden Heiligtümer einer besonderen Gruppe der Vorfahren Israels an, und zwar doch wohl so, daß das Zelt und die Lade jeweils das Zentrum der Frömmigkeit dieser Gruppen bildeten. Daraus ist zu folgern, daß sich in den beiden Heiligtümern die besonderen religiösen Erfahrungen ihrer Besitzer spiegeln. Diese Erfahrungen, die die Gruppen mit dem von ihnen verehrten Gott gemacht haben, bilden sich natürlich besonders im Umkreis des Heiligtums aus, an dem bzw. durch das sich der Gott manifestiert. Wir dürfen also formulieren, daß sich in der Lade und im Zelt zwei deutlich ausgeprägte Frömmigkeitstypen konzentrieren; die Heiligtümer sind die Brennpunkte je besonderer Gotteserfahrungen und -anschauungen, welch letztere sich wiederum in dem ›antwortenden Handeln‹ der menschlichen Gemeinschaft spiegeln[1].

Wie ohne weiteres einleuchtet, entstammt das Zeltheiligtum dem Milieu des nomadischen Lebensraumes; ebenso spricht einiges für diesen Raum als Her-

1. S. Herrmann hat im Blick auf diese enge wechselseitige Beziehung von Heiligtum und Gemeinde zutreffend bemerkt, das jeweilige Heiligtum sei ein »Funktionsglied der Stammesgemeinde, aber nicht ein von ihr ablösbarer Kultort mit einem autonomen Funktionsradius« (S. 99).

kunftsbereich der Lade, so daß wir sagen können, daß Zelt und Lade mit den ihnen eignen theologischen Gehalten von verschiedenen Gruppen der Vorfahren Israels aus der Steppe ins Kulturland mitgebracht worden sind. Man kann demnach nicht ohne weiteres den einen Frömmigkeitstyp für das Kulturland, den andern für die Steppe reservieren, obwohl der Lade-Typ sicher leicht Elemente der Kulturlandfrömmigkeit angezogen hat und darum von daher möglicherweise mitgeprägt worden ist.

Stehen beide Typen schon zu Beginn der Geschichte Israels nebeneinander, eben weil verschiedene Gruppen deren Träger sind, so drängt sich die Frage auf, was dieses Nebeneinander für den sich ausbildenden Glauben des israelitischen Stämmeverbandes bedeutet, einen Glauben, der ja nicht nur eine gegenseitige Durchdringung und Bereicherung der religiösen Erfahrungen der einzelnen Gruppen aus der Zeit ihrer Wanderung darstellt, sondern der sich ebenso mit der Religion auseinanderzusetzen hatte, die er im Kulturland vorfand und die im Laufe der Zeit über das allzu leicht in der Vergangenheit der Geschichte verblassende Erbe aus der Wüstenzeit die Oberhand gewinnen konnte und faktisch immer wieder und stärker gewann. Wir fragen also, in welcher Weise sich Zelt- und Ladefrömmigkeit gegenseitig bereichern, korrigieren, vor Gefahren schützen konnten, aber auch in welche Gefahren sie selbst durch ihr Fortleben im Kulturland unter den gegenüber der Steppe so ganz veränderten Bedingungen geführt wurden. Über diese Probleme hat man sich im Laufe der Geschichte in der kritischen Forschung auffallend wenig Gedanken gemacht, sieht man von einigen kürzeren Bemerkungen vor allem G. von Rads[2] ab. Deshalb können auch im Rahmen dieser Arbeit nur recht abgekürzt und ohne weiterführende religionsgeschichtliche und dann wohl auch systematisch-theologische Ausführungen ein paar Überlegungen dargeboten werden.

Es lassen sich gute Gründe dafür anführen, daß Gruppen der späteren mittelpalästinensischen Stämme die ursprünglichen Besitzer der Lade und so Träger der mit diesem Heiligtum verbundenen Gotteserfahrungen gewesen sind. Sollten diese Gruppen, wie Smend vermutet hat (vgl. BII/2b), die Institution des ›Krieges Jahwes‹ ins Kulturland mitgebracht haben, so ließe sich über die direkten Zeugnisse der vordtn Literatur hinaus eine Verbindung der Lade mit dem Krieg wahrscheinlich machen. Nur durch unzureichendes atl Material, das lediglich im Rahmen einer gewissen Möglichkeit durch außerbiblische religionsgeschichtliche Nachrichten erhellt und bereichert werden kann, lassen sich Funktionen der Lade auf der Wanderung der Nomaden und im Kult belegen, wenn auch von Herkunft und Wesen der Lade her eine starke innere Wahrscheinlichkeit die Annahme solcher Funktionen erhärtet. Jedenfalls ist durch alle Textzeugnisse klar belegt, daß mit der Lade Gottes Nähe in den

2. Zelt und Lade, S. 127–129.

geschichtlichen Ereignissen verbürgt ist. Die Lade repräsentiert für den Glauben ihrer Verehrer die wirkmächtige, die sich segensreich auswirkende, die helfende und begleitende Gegenwart der Gottheit, die die Feinde mit Schrekken erfüllt. Wie immer man den modus dieser an der Lade haftenden Gegenwart näher bestimmt, jedenfalls ist hier der Ort, wo sich Wille und Macht der Gottheit manifestieren. Daß mit dieser Erfahrung auch ein besonderes Verständnis der göttlichen Heiligkeit verbunden ist, leuchtet ein: Die Lade ist ein heiliges ›Ding‹, dessen Handhabung besonderer kultischer Regelungen bedarf. So besteht von der Struktur des Heiligtums und der mit ihm verbundenen Gotteserfahrung her eine innere Notwendigkeit einer Verbindung priesterlicher Personen und Funktionen mit der Lade.

Demgegenüber lassen sich der genauere Herkunftsbereich des Zeltes und die Träger der mit diesem Heiligtum verbundenen religiösen Erfahrungen kaum mit einiger Wahrscheinlichkeit erfassen. Daß wir hier an die Südstämme bzw. an einzelne, sich in diesen vereinigende Gruppen denken können, ist nicht mehr als eine, wenn auch mit einigen bedenkenswerten Argumenten gestützte Hypothese. Von einem Zusammenhang des Zeltes mit dem Krieg, mit Kultpersonen und kultischen Handlungen im opferpriesterlichen Sinn erfahren wir nichts. Seinem Wesen nach ist das Zelt kein Kultobjekt. Natürlich sind Spuren des Kultes im weiteren Sinn im Bereich des Zeltes nicht zu verkennen wie etwa die Gottesbefragung und die Proskynese der Lagerbewohner. Dies gilt besonders für den Fall, daß sich noch im Kulturland geübte gottesdienstliche Begehungen in der Ausgestaltung der alten Zeltüberlieferung spiegeln. Aber die Differenz zu dem Vorstellungskreis der Lade tritt doch deutlich zutage. Von der Gottesvorstellung her ist es der ferne Gott, der hier die Erfahrung bestimmt. Das Zelt als der Ort gelegentlicher Begegnung betont die Distanz zwischen dem Bereich der Menschen und dem ihres Gottes, indem es an das Kommen, das Sich-Herabneigen der Gottheit erinnert. Der Ladeverehrer weiß um das Dasein seines Gottes in der Mitte der menschlichen Gemeinschaft, der Zeltverehrer lebt im status des Wartens auf das Kommen seines Gottes. Der Ladegott äußert sich in tatkräftiger Hilfe im Krieg und auf der Wanderung, der Zeltgott teilt sich mit durch Orakel, durch Erteilung einer tora, er ist also vornehmlich ein Gott des Rechtes, der Gesetzgebung. Wenn wir auch bei all diesen Differenzierungen, die sicher nur relativen Wert haben können, immer in Rechnung zu stellen haben, daß wir über den mit Zelt und Lade verbundenen Erfahrungs- und Vorstellungsbereich auf Grund der atl Texte nur sehr wenig wissen – dabei über das Zelt noch weniger als über die Lade –, so dürfte es doch erlaubt und möglich sein, wenigstens in einigen Konturen die Verschiedenartigkeit beider Heiligtümer erkennbar zu machen.

Die Frömmigkeit im Bereich der Lade enthält als ein starkes Moment die kultisch-religiöse Freude[3], die sich nicht nur im Bereich der alten Zeugnisse (vgl. 1 Sam 4,5; 6,13; 2 Sam 6,5.12 ff.) immer wieder niederschlägt, sondern sich

auch im Deuteronomium und dann besonders in der Chronik fortsetzt (von Rad). Dieses Moment fehlt, soweit wir erkennen können, im Erfahrungsbereich des Zeltes. Hier herrscht die Haltung schweigender Ehrfurcht vor, mit der man auf das Kommen der Gottheit antwortet. Insofern korrespondieren der jeweiligen Gotteserfahrung auch die antwortenden Handlungsweisen der Menschen.

Die Gefahren, die sich in beiden Erfahrungsbereichen ergeben können, liegen auf der Hand. Ist die Lade ihrer religiösen Struktur nach den Heiligtümern des Kulturlandes sehr verwandt und konnte deshalb auch die Frömmigkeit der Ladeverehrer sehr leicht in den Sog der Religiosität Kanaans gelangen, so spiegeln sich hier die Gefahren überhaupt, denen der Glaube Israels im Kulturland ausgesetzt war. Das Wissen um die Nähe Gottes in bzw. bei der Lade konnte zu einem magischen Vertrauen werden, den Gott in dem ›Ding‹ Lade zu besitzen und über ihn verfügen zu können, wenn es nötig erschien. Die Gefahr eines fetischistischen Mißverständnisses, gegen das sich der Lade-Erzähler in 1 Sam4–6 zumindest durch die Komposition seines Quellenmaterials zur Wehr setzt, wird die im Bereich der Lade geprägte Frömmigkeit ständig begleitet haben. Da die Lade gewiß von Anfang ihrer Existenz an, nachweislich aber seit den Tagen Silos (vgl. 1 Sam 1–3.6; 2 Sam 6; 1 Kön 3,15) mit einem ausgeprägten Kultbetrieb (Priester, Altar, Opfer etc.) in Zusammenhang stand, ist die an sie gebundene Frömmigkeit mit hineingenommen in den größeren Rahmen eines solchen Kultes überhaupt und hat teil an den Mißverständnissen und Gefahren dieses Kultes, die sich durch die ganze Geschichte Israels verfolgen lassen. Wie sich unschwer aus der Polemik der Propheten, etwa eines Amos, Jesaja oder Jeremia, erkennen läßt, wurden auch Tempel und Kultbetrieb immer wieder und immer mehr zu Fetischen, mittels deren man sich der Gegenwart Gottes und seines *šālôm* versicherte. Als die Lade, ihrer theologischen Konzeption nach gleichsam ein Embryo des Gotteshauses, in den Tempel Salomos gebracht worden war und, wie wir dem Schweigen des AT über sie entnehmen können, damit bald ihre Bedeutung verlor, trat bruchlos der Tempel als der *miškān* Gottes an ihre Stelle; die Ladetheologie ging in der Tempeltheologie auf. Diese Kontinuität ist aber auch eine solche immer drohender und in verstärktem Maße aktuell werdender Gefahren, die das Volk nach der prophetischen Interpretation der Geschichte in den Untergang getrieben haben.

3. Vgl. von Rad, Zelt und Lade, S. 128f. Zu einseitig betont demgegenüber Rost (Thronnachfolge, S. 45f.) das Moment der Furcht. Für die Feinde Israels trifft das zu, da sie den Ladegott als den furchterregenden Zerschmetterer erfahren, aber die Haltung der Ladeverehrer ist – bei aller Erfahrung der Ambivalenz des Heiligen (fascinans – tremendum) im eignen Lebensbereich – doch vornehmlich die der frohen, zuversichtlichen Erwartung und des Jubels bis hin zum magischen Vertrauen auf die heilbringende Macht der Lade.

Wann immer die Überlieferung aufgekommen sein mag, die beiden Dekalogtafeln hätten vom Sinai an in der Lade gelegen, und wie wenig immer diese Meinung, historisch betrachtet, den Vorstellungen der alten Ladenachrichten entsprechen mag – dies wird doch wohl festzuhalten sein, daß auch die Lade und die mit ihr verbundene Frömmigkeit nicht abgeschlossen in ihrem eignen Bereich, sondern im größeren Zusammenhang mit dem Jahweglauben Israels gestanden haben. Von daher war diese Frömmigkeit immer hineingenommen in die Bundesverpflichtungen, die das Volk, orientiert an den Geboten, seinem Gott und der Einzelne seinem Volksgenossen gegenüber zu erfüllen hatte. Nur wo sich ein solches bundesgemäßes Verhalten des Volkes bzw. seiner führenden Kreise zeigte, war Jahwe hilf- und segensreich in der Mitte seines Volkes. Andernfalls konnten Lade, Kult und Tempel diesem selben Volk zum Gericht werden.

Solche Gefahren waren mit dem Zelt an sich schwerlich verbunden; es konnte seiner Struktur nach nicht wie die Lade zu einem Fetisch werden, weil es den fernen, den nur zum Zwecke seiner Willenskundgabe (von seiner himmlischen Wohnung) herabkommenden Gott bezeugte und weil es wesentlich mit der Offenbarung und Erteilung von gesetzlich-rechtlichen Bestimmungen in Verbindung stand. Sollte es richtig sein, daß wir es beim Begegnungszelt mit dem Heiligtum (eines) der Südstämme zu tun haben, dann möchte man annehmen, daß die im Zusammenhang mit der Lade genannten Gefahren auch deshalb die im Umkreis des Zeltes sich äußernde Frömmigkeit weniger bedrohten, weil die Zeltverehrer noch längere Zeit in Kontakt mit dem Lebensbereich der Nomaden standen und sich in diesen Kreisen die Einflüsse kanaanäischer Kulturlandreligiosität erst später und vielleicht weniger stark durchzusetzen vermochten.

Und dennoch könnte man sich denken, daß gerade das, was an Abwehrsubstanz im Umkreis des Zeltes da war, selbst nach einer andern Seite hin eine Gefahr heraufbeschwor, eine Gefahr, die die Zeltbesitzer auf eine ähnliche Linie wie die der Ladefrömmigkeit führen konnte. Wenn nämlich die Gruppe(n), deren Heiligtum das Zelt war, im Kulturland seßhaft wurde(n), dadurch sich auch räumlich verteilte(n) und so der Kontakt mit dem Heiligtum im Alltagsleben verloren ging und wenn weiterhin diese Zeltverehrer nun mit den neuen Lebensbedingungen des Kulturlandes fertig werden mußten, so war es leicht möglich, daß im Glauben dieser Menschen ein Hohlraum entstand, der auf die Erfahrung der Ferne Gottes zurückzuführen war. Was lag da näher als der Versuch, diesen Hohlraum mit den göttlichen Mächten auszufüllen, die das Kulturland in reicher Fülle anbot und die sozusagen in der Nachbarschaft der Menschen lebten und um ihre Hilfe gebeten werden konnten?

In dieser Situation konnten die Frömmigkeit und Gottesvorstellung, die sich im Umkreis des Zeltes herausgebildet hatten, durch die mit der Lade verbundenen Gehalte bereichert und so die Zeltverehrer vor einer Verkümme-

rung ihres Glaubens bewahrt werden[4]. Daß Jahwe der Gegenwärtige, der mit Hilfe und Segen Nahe und der allen Mächten des Kulturlandes Überlegene war, das wird für die Zeltverehrer von unschätzbarem Wert gewesen sein. Andrerseits waren sie nun auch durch ihren genuinen Glauben mehr gegen magisch-mechanistische Mißverständnisse dieser Nähe Gottes geschützt und haben ihrerseits das Moment des Rechtes und der Distanz Jahwes in den sich bildenden gemeinsamen Glaubensschatz des Volkes eingebracht.

Das alles sind Vorgänge, die man sich weder in zeitlicher noch in sachlicher Hinsicht allzu schematisch vorstellen darf. Wir werden es hier mit einer langsamen Bereicherung und Durchdringung all der speziellen Erfahrungen und Glaubensweisen zu tun haben, die Israels Vorfahren aus ihrer Vergangenheit mitbrachten und nun in dem gemeinsamen Leben im Kulturland und der gemeinsamen Erinnerung und Tradition lebendig hielten. Immerhin können wir in Zelt und Lade zwei Elemente einigermaßen deutlich erfassen und so bis an die Schwelle gelangen, an der die Fragen auftauchen, die dann den Systematiker weiter beschäftigen müßten.

Lassen sich die hier in den Anfängen Israels erkennbaren Spuren noch durch die spätere Geschichte und ihre Überlieferungen weiter verfolgen? M. a. W.: Leben die mit Zelt und Lade verbundenen theologischen Ideen in den Traditionen des AT fort? Etwas schematisch hat man im Zusammenhang mit dem Zelt von der Mo'ed-, im Zusammenhang mit der Lade von der Mischkan-Vorstellung gesprochen. Wieder ist hier vor allem mit mehreren Arbeiten Gerhard von Rad[5] zu nennen, der sich – nach ähnlichen Bemühungen z. B. von Morgenstern und Hertzberg (CIV/4bα, DII) – ausführlich mit dem Fortleben dieser Vorstellungen, und zwar hinsichtlich ihrer programmatischen theologischen Gehalte, beschäftigt hat. Seiner Auffassung nach lebt die Ladetheologie in der Mischkan-Konzeption des Jerusalemer Tempels, in der diese massive Wohnvorstellung durch eine neue, sublimere bekämpfende und ersetzende Anschauung vom Wohnen des Namens Jahwes im Deuteronomium und schließlich in der Chronik mit ihrem vorherrschenden Interesse an der Lade fort. Demgegenüber stelle P eine Restauration der alten Mo'ed-Vorstellung dar, die sich aber, noch jetzt erkennbar, offenbar im eigenen Traditionsbereich erst gegen die ältere Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Heiligtum durchsetzen mußte.

Wir sind bei unserem Versuch, die Art und Weise der Gegenwart Jahwes in der Stiftshütte von P genauer zu bestimmen, zu dem Ergebnis gekommen, daß diese These von Rads, gemessen am Text, zu einseitig ist, weil sie die Mo'edelemente überbewertet. Wir werden vielmehr die Mischkan-Vorstellung

4. So etwa J. P. Peters, Hebrews, S. 93; von Rad, Zelt und Lade, S. 127.

5. Geschichtsbild, S. 44ff., 98ff., Zelt und Lade, S. 109ff., 122ff., Priesterschrift, S. 181ff., Dtn-Studien, S. 25ff., Theologie, S. 247ff.

auch in P als die eigentlich prägende ansehen müssen, so daß sich eine – unbeschadet deutlicher Nuancierungen – Kontinuität der Ladetheologie von den frühsten Zeiten Israels bis hinunter zur Chronik erkennen läßt.

יְהוָה בְּקִרְבֵּנוּ – diese oft in magische Sicherheit umschlagende Gewißheit Israels vom Wohnen Jahwes inmitten seines erwählten Volkes ist, wie massiv oder sublim auch immer man sich dieses Wohnen vorstellte, von der Lade auf den Tempel übergegangen, dessen einzigartige Bedeutung die Traditionen von der göttlichen Gegenwart weitgehend, bis in die Priesterschrift und die Chronik hinein, geprägt hat.

Abkürzungsverzeichnis

AA	Alttestamentliche Abhandlungen, hg. v. J. Nikel
ABC	The Abingdon Bible Commentary, hg. v. F. C. Eiselen, E. Lewis, D. G. Downey
AcOr	Acta Orientalia
AGE	Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, hg. v. W. Oncken
AJSL	The American Journal of Semitic Languages and Literatures
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ARWV	Amerikanische religionswissenschaftliche Vorlesungen
ASThI	Annual of the Swedish Theological Institute
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
Atm	Das Altertum, hg. v. J. Irmscher
BA	The Biblical Archaeologist
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments. Erläuterungen alttestamentlicher Schriften
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BC	Biblischer Commentar über das Alte Testament, hg. v. C. F. Keil und F. Delitzsch
BEHE	Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses
BEvTh	Beiträge zur Evangelischen Theologie
BFCThL	Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon
BHH	Biblisch – Historisches Handwörterbuch
Bib	Biblica. Commentarii ad rem biblicam scientifice investigandam
BiBB	Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
BK	Biblischer Kommentar
BL	Bibel-Lexikon, hg. v. H. Haag
BLex	Bibel-Lexikon, hg. v. D. Schenkel
BOT	De Boeken van het Oude Testament
BS	Bibliotheca Sacra. A Theological Quarterly
BTh	Bibliothèque de Théologie
BuL	Bibel und Leben
BWA(N)T	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament

BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZThS	Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge
CB	Connaissance de la Bible
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCHS	A Catholic Commentary on Holy Scripture
ClarB	The Clarendon Bible (Old Testament)
COT	Commentaar op het Oude Testament, red. v. G. Ch. Aalders, W. H. Gispen, J. Ridderbos
CR	The Clergy Review
CV	Communio Viatorum
DB	A Dictionary of the Bible
DicB	Dictionnaire de la Bible
DSt	Dominican Studies
EB	Études Bibliques
EC	Ephemerides Carmeliticae
Echter-B	Echter-Bibel. Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung
EevTh	Einführung in die evangelische Theologie
EF	Erlanger Forschungen
EH	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EHPhR	Études d'histoire et de philosophie religieuses
EI	Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
EncB	Encyclopaedia Biblica. A Dictionary of the Bible
EncJud	Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart
EncRE	Encyclopaedia of Religion and Ethics, hg. v. J. Hastings
EStW	Ecumenical Studies in Worship
ET	The Expository Times
EvTh	Evangelische Theologie
Exp	The Expositor
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GTB	Goldmanns Gelbe Taschenbücher
GThW	Grundriß der Theologischen Wissenschaften
HAG	Handbücher der Alten Geschichte
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBK	Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt
HHR	Handbooks on the History of Religions, hg. v. M. Jastrow jr.
HK	(Göttinger) Handkommentar zum Alten Testament
HM	Historia Mundi, begr. v. F. Kern, hg. in Verb. m. v. a. v. F. Valjavec
HO	Handbuch der Orientalistik, hg. v. B. Spuler
HR	Historia Religionum. Handbook for the History of Religions, hg. v. C. J. Bleeker und G. Widengren

HSAT	Die Heilige Schrift des Alten Testaments, ... übers. v. E. Kautzsch, 4. umgearb. Aufl. hg. v. A. Bertholet
HSchAT	Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, hg. v. F. Feldmann und H. Herkenne
HThR	The Harvard Theological Review
HThSt	Harvard Theological Studies
HUCA	Hebrew Union College Annual
ICC	The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible
IEJ	Israel Exploration Journal
ILPTh	International Library of Philosophy and Theology. Biblical and Theological Studies, hg. v. J. M. Kik
IntB	The Interpreter's Bible
JAOS	The Journal of the American Oriental Society
JBC	The Jerome Biblical Commentary, hg. v. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy
JBL	Journal of Biblical Literature and Exegesis
JewEnc	The Jewish Encyclopedia
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JpTh	Jahrbücher für protestantische Theologie
JQR	The Jewish Quarterly Review
JSS	Journal of Semitic Studies
JThSt	The Journal of Theological Studies
Kai	Kairos. Religionswissenschaftliche Studien, hg. v. J. Haekel und K. Schubert
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KBW	Kurzes Bibelwörterbuch, hg. v. H. Guthe
KeH	Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KKANT	Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes sowie zu den Apokryphen, hg. v. H. Strack und O. Zöckler
KMP	The Henry and Ida Krolik Memorial Publications
KS	A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel
KuD	Kerygma und Dogma
LCL	The Loeb Classical Library, begr. v. J. Loeb
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MAB	Miscellanea Academica Berolinensia
MKAW	Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde
MPTh	Manuels et Précis de Théologie, hg. v. J. J. v. Allmen
MUJ	Mélanges de l'Université Saint Joseph
MVG	Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft

NCB	The New Clarendon Bible (Old Testament)
NCE	New Catholic Encyclopedia
NCHS	A New Commentary on Holy Scripture including the Apocrypha, hg. v. C. Gore, H. L. Goudge, A. Guillaume
NedThT	Nederlands Theologisch Tijdschrift
NG	Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift
NStB	Neukirchener Studienbücher
NThG	Neue Theologische Grundrisse, hg. v. R. Bultmann
NThT	Nieuw Theologisch Tijdschrift
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OrA	Oriens Antiquus
OTS	Oudtestamentische Studiën
OTSt	Old Testament Studies
PC	Peake's Commentary on the Bible
PHHMJ	Pirsume ha-ḥebra l-ḥeker ha-miqra' be-jisra'el (Veröffentlichungen der Gesellschaft für die Erforschung der Hl. Schrift in Israel)
PropW	Propyläen-Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte, hg. v. G. Mann und A. Heuß
PUM	Publications of the University of Manchester
PW	A. Pauly–G. Wissowa, Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft
RB	Revue Biblique
RC	Records of Civilization: Sources and Studies
RdM	Die Religionen der Menschheit, hg. v. C. M. Schröder
RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RiehmHW	Riehm, Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser
RThP	Revue de Théologie et de Philosophie
SAT	Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl übers. und für die Gegenwart erkl. v. H. Gunkel u.a.
Scrip	Scripture. The Quarterly of the Catholic Biblical Association
SD	Sammlung Dalp
SdR	Symbolik der Religionen, hg. v. F. Herrmann
SG	Sammlung Göschen
SGK	Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse
SSAW	Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philolog.-histor. Klasse
SSWG	Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg
ST	Sammlung Töpelmann (Die Theologie im Abriß)

StANT Studien zum Alten und Neuen Testament
StBF Studii Biblici Franciscani
SThU Schweizerische Theologische Umschau
Stud Studiën. Tijdschrift voor godsdienst, wetenschap en letteren
SVSThR Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte
SVT Supplements to Vetus Testamentum
SW Saeculum Weltgeschichte

Tarb Tarbiz
TGUOS Transactions of the Glasgow University Oriental Society
ThA Theologische Arbeiten, unter Mitarbeit v. a. hg. v. H. Urner
ThARWPV Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Prediger-Verein
ThB Theologische Bücherei
ThLZ Theologische Literaturzeitung
ThPM Theologisch-praktische Monats-Schrift
ThStKr Theologische Studien und Kritiken
ThT Theologische Tijdschrift
ThWAT Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThZ Theologische Zeitschrift
TorchBC Torch Bible Commentaries

UJE The Universal Jewish Encyclopedia, hg. v. I. Landman
VSAO Völker und Staaten des Alten Orients
VT Vetus Testamentum

WB Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, hg. v. E. Beck, W. Hillmann, E. Walter
WMANT Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WWK Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften

ZA Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete
ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKWL Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben
ZLThK Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche
ZMR Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft
ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche

Literaturverzeichnis

Aufgeführt ist im folgenden nur die Literatur, die in dieser Arbeit in Zitaten oder Verweisen aufgenommen ist. Sind von demselben Autor mehrere Titel genannt, so erscheint in diesem Verzeichnis die in den Anmerkungen verwendete Titelabkürzung jeweils in Klammern hinter der vollständigen bibliographischen Angabe.

Gesenuis, W.: Hebräische Grammatik, völlig umgearb. v. E. Kautzsch, 28. vielf. verb. und verm. Aufl., Leipzig 1909 (Ges-K).

– Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, in Verb. m. a. bearb. v. F. Buhl, unv. Neudr. d. 17. Aufl. (1915), Berlin, Göttingen und Heidelberg 1959.

Lisowsky, G.: Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem v. P. Kahle in der Biblia Hebraica ed. R. Kittel besorgten Masoret. Text, unter verantwortl. Mitwirkg. v. L. Rost ausgearb. und geschr., Stuttgart 1958.

Albright, W. F.: Rezension von B. N. Wambacq, L'épithète divine Jahvé Seba'ôt, JBL 67, Philadelphia 1948, S. 377–381 (Rezension).

– Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden, ins Deutsche übertr. v. I. Lande, SD 55, München 1949 (Steinzeit).

Alt, A.: Der Gott der Väter, BWANT III/12, Stuttgart 1929, zit. nach: KS I, 3. Aufl., München 1963, S. 1–78 (Gott d. Väter).

– Josua, in: Werden und Wesen des Alten Testaments, hg. v. P. Volz, F. Stummer u. J. Hempel, BZAW 66, Berlin 1936, S. 13–29, zit. nach: KS I, 3. Aufl., München 1963, S. 176–192 (Josua).

– Gedanken über das Königtum Jahwes, KS I, 3. Aufl., München 1963, S. 345–357 (Königtum).

– Zelte und Hütten, BBB 1=Atl Stud. F. Nötscher zum 60. Gebtg., Bonn 1950, S. 16–25, zit. nach: KS III, München 1959, S. 233–242 (Zelte).

Anderson, B. W.: Art. ›Hosts, Hosts of Heaven‹, IDB II, Nashville und New York 1962, S. 654–656 (Hosts).

– The Living World of the Old Testament, Neudr. London (1958) 1963 (World).

Anderson, G. W.: The History and Religion of Israel, NCB 1, London 1966.

Arnold, W. R.: Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews, HThSt III, Cambridge 1917.

Auerbach, E.: Art. ›Lade‹, EncJud X, Berlin 1934, Sp. 546–552 (Lade).

Auerbach, E.: Wüste und Gelobtes Land, Bd. I: Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Tode Salomos, Berlin 1936 (Wüste).
- Moses, Amsterdam 1953 (Moses).
Auzou, G.: De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode, CB 3, Paris 1961 (Servitude).
- La danse devant l'arche. Étude du livre de Samuel, CB (6), Paris 1968 (Danse).
Bähr, K. C. W. F.: Symbolik des Mosaischen Cultus, Bd. I, Heidelberg 1837.
Baentsch, B.: Exodus – Leviticus – Numeri, HK I/2, Göttingen 1903 (Ex – Num).
- Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte, Tübingen 1906 (Monotheismus).
Baneth, E.: Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna, Teil II: Ordnung Mo'ed, übers. und erkl., 3. Aufl., Basel 1968.
Barrois, A.-G.: Manuel d'Archéologie Biblique, Bd. II, Paris 1953.
Baudissin, W. W. Graf: Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums, Leipzig 1889 (Geschichte).
- Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes, Leipzig 1901 (Einleitung).
Baumgärtel, F.: Zu den Gottesnamen in den Büchern Jeremia und Ezechiel, in: Verbannung und Heimkehr. W. Rudolph dargebr. zum 70. Gebtg., hg. v. A. Kuschke, Tübingen 1961, S. 1–29.
Beer, G.: Art. ›Sabaoth‹, PW II/1, Stuttgart 1920, Sp. 1533–1535 (Sabaoth).
- Steinverehrung bei den Israeliten. Ein Beitrag zur semitischen und allgemeinen Religionsgeschichte, SSWG NF 4, Berlin und Leipzig 1921 (Steinverehrung).
- Welches war die älteste Religion Israels?, Gießen 1927 (Religion).
- Exodus. Mit einem Beitrag von K. Galling, HAT I/3, Tübingen 1939 (Exodus).
Ben-Mordecai, C. A.: The Tent of Meeting, JQR 30, Philadelphia 1940, S. 399–401.
Bentzen, A.: The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel, JBL 67, Philadelphia 1948, S. 47–53 (Cultic Use).
- Introduction to the Old Testament I/II, Copenhagen 1948/49 (Introduction).
Benzinger, I.: Hebräische Archäologie, GThW II/1, Freiburg und Leipzig 1894; 2., vollständig neubearb. Aufl., Tübingen 1907 (Archäologie).
- Die Bücher der Könige, KHC IX, Freiburg, Leipzig und Tübingen 1899 (Könige).
- Art. ›Tabernacle‹, EncB IV, London 1903, Sp. 4861–4875 (Tabernacle).
- Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit, SG 231, Leipzig 1904 (Geschichte).
Bernhardt, K.-H.: Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im Alten Testament, ThA II, Berlin 1956 (Gott und Bild).
- Art. ›Lade‹, BHH II, Göttingen 1964, Sp. 1038–1041 (Lade).
Bertholet, A.: Kulturgeschichte Israels, Göttingen 1919 (Kulturgeschichte).
- Rezension von D. Völter, Die Patriarchen Israels im Licht der ägyptischen Mythologie, ThLZ 47, Leipzig 1922, Sp. 247f. (Rezension).
Bewer, J. A.: The Literature of the Old Testament, 3. Ed., compl. revis. by E. G. Kraeling, RC 5, New York und London 1962.
Beyerlin, W.: Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen 1961.
Bohlen, P. *von:* Die Genesis historisch-kritisch erläutert, Königsberg 1835.
Borchert, (O.): Der Gottesname Jahwe Zebaoth, ThStKr (69), Gotha 1896, S. 619–642.
Born, A. van den: Art. ›Lade‹, BL, 2., neu bearb. und verm. Aufl., Einsiedeln, Zürich und Köln 1968, Sp. 1007–1009.

Bourke, J.: Samuel and the Ark: A Study in Contrasts, DSt VII, London 1954, S. 73–103.

Brekelmans, C. H. W.: Exodus XVIII and the Origins of Yahwism in Israel, OTS X, Leiden 1954, S. 215–224.

Bright, J.: The Book of Joshua, in: IntB II, Nashville und New York 1953, S. 539–673 (Joshua).

– Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes, aus dem Amerikan. übers. v. U. Schierse, Düsseldorf 1966 (Geschichte).

Brinker, R.: The Influence of Sanctuaries in Early Israel, PUM CCXCVIII, Manchester 1946.

Brongers, H. A.: Einige Aspekte der gegenwärtigen Lage der Lade-Forschung, NedThT 25, 's-Gravenhage 1971, S. 6–27.

Brouwer, C.: De Ark, BiBB, Baarn o. J. (1956).

Brown, S. L.: Exodus, in: NCHS, verb. Neudr. London 1929, S. 64–99.

Buber, M.: Moses, 2. Aufl., Heidelberg 1952 (Moses).

– Samuel und die Lade, in: Essays f. Leo Baeck zum 80. Gebtg., London 1954, S. 20–25 (Samuel).

– Königtum Gottes, 3., neu verm. Aufl., Heidelberg 1956 (Königtum).

Budde, K.: Das Buch der Richter, KHC VII, Freiburg, Leipzig und Tübingen 1897 (Richter).

– Imageless Worship in Antiquity, ET IX, Edinburgh 1898, S. 396–399 (Worship).

– Die ursprüngliche Bedeutung der Lade Jahwe's, ZAW 21, Gießen 1901, S. 193–197 (Lade).

– Die Bücher Samuel, KHC VIII, Tübingen und Leipzig 1902 (Samuel).

– War die Lade Jahwes ein leerer Thron?, ThStKr 79, Gotha 1906, S. 489–507 (Thron).

– Die Altisraelitische Religion, 3., verb. u. reicher erläut. Doppelaufl. von ›Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung‹, ARWV 4, Gießen 1912 (Religion).

– Ephod und Lade, ZAW 39, Gießen 1921, S. 1–42 (Ephod).

Bückmann, O.: Art. ›Lade‹, EKL II, 2., unv. Aufl., Göttingen 1962, Sp. 1016f.

Burney, C. F.: The Book of Judges with Introduction and Notes, London 1920.

Caird, G. B.: The First and the Second Books of Samuel, in: IntB II, Nashville und New York 1953, S. 853–1176.

Caspari, W.: Die Bundeslade unter David, in: Theol. Stud. Th. Zahn dargebr., Leipzig 1908, S. 23–46 (Bundeslade).

– Die Samuelbücher, KAT VII, Leipzig 1926 (Samuel).

Cassuto, U.: A Commentary on the Book of Exodus, aus dem Hebräischen übers. v. I. Abrahams, Jerusalem 1967.

Castelot, J. J.: Religious Institutions of Israel, in: JBC II, London, Dublin und Melbourne 1968, S. 703–735.

Cheyne, T. K.: Art. ›Ark of the Covenant‹, EncB I, London 1899, Sp. 300–310 (Ark).

– The Two Religions of Israel. With a Re-Examination of the Prophetic Narratives and Utterances, London 1911 (Religions).

Clements, R. E.: God and Temple, Oxford 1965.

Cölln, D. G. C. von: Biblische Theologie, Bd. I: Die biblische Theologie des alten Testaments. Mit einer Nachricht über des Verfassers Leben und Wirken, hg. v. D. Schulz, Leipzig 1836.

Cohn, J.: Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna, Teil V: Ordnung Kadaschim, übers. u. erkl., 3. Aufl., Basel 1968.

Colenso, J. W.: The Pentateuch and Book of Joshua critically examined, VI: The later Legislation of the Pentateuch, London 1872.

Cornfeld, G., und H. Haag (Hg.): Von Adam bis Daniel. Das alte Testament und sein

historisch-archäologischer Hintergrund, aus dem Englischen übers. v. H. Marfut u. R. Schmied, Würzburg 1962.
Cornfeld, G., und G. J. Botterweck (Hg.): Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopädie zur Heiligen Schrift, Bd. I/II, aus dem Engl. übertr., Bergisch Gladbach 1969.
Couard, L.: Die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves, ZAW 12, Gießen 1892, S. 53–90.
Cramer, K.: Amos. Versuch einer theologischen Interpretation, BWANT III/15, Stuttgart 1930.
Crehan, J. H.: The Ark of the Covenant, CR 36, London 1951, S. 301–311.
Cross, F. M. jr: The Tabernacle. A Study from an Archaeological and Historical Approach, BA X/3, New Haven (Conn) 1947, S. 45–68.
Crowley, E. J.: Art. ›Ark of the Covenant‹, NCE I, Washington 1967, S. 817f.
Curtis, E. L., und A. A. Madsen: A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles, ICC 11, 2. Aufl., Edinburgh 1952.
Davies, G. H.: Art. ›Ark of the Covenant‹, IDB I, Nashville und New York 1962, S. 222–226 (Ark I).
– Art. ›Tabernacle‹, IDB IV, Nashville und New York 1962, S. 498–506 (Tabernacle).
– The Ark in the Psalms, in: Promise and Fulfilment. Essays f. S. H. Hooke zum 90. Gebtg., hg. v. F. F. Bruce, Edinburgh 1963, S. 51–61 (Psalms).
– The Ark of the Covenant, ASThI V, Leiden 1967, S. 30–47 (Ark II).
– Exodus, TorchBC, London 1967 (Exodus)
Delitzsch, Fz.: Der Gottesname Jahve Zebaoth, ZLThK (35), Leipzig 1874, S. 217–222 (Gottesname).
– Pentateuch-kritische Studien, ZKWL I, Leipzig 1880, S. 57–66 (Studien).
– Urmosaisches im Pentateuch. II: Die mosaischen Signalworte Num. X, 33–36, ZKWL III, Leipzig 1882, S. 225–235 (Signalworte).
Delitzsch, Fd.: Die grosse Täuschung, I, Neuausg. Lorch 1924.
Dhorme, P.: Les livres de Samuel, EB (2), Paris 1910.
Dibelius, M.: Die Lade Jahves. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, FRLANT 7, Göttingen 1906.
Dillmann, A.: Die Bücher Exodus und Leviticus, KeH 12, für die 2. Aufl. neu bearb., Leipzig 1880 (Ex – Lev).
– Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, KeH 13, für die 2. Aufl. neu bearb., Leipzig 1886 (Num – Jos).
– Handbuch der alttestamentlichen Theologie. Aus dem Nachlaß d. Verf. hg. v. R. Kittel, Leipzig 1895 (Theologie).
Driver, G. R.: Canaanite myths and legends, OTSt III, Edinburgh 1956.
Driver, S. R.: Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel, Oxford 1890; 2. ,durchges. und erweit. Aufl., Oxford 1913 (Notes).
– A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy, ICC 5, Neudr. der 3. Aufl. (1902), Edinburgh 1951 (Deuteronomy).
– The Book of Exodus, Neudr. Cambrigde 1918 (Exodus).
Dürr, L.: Ursprung und Bedeutung der Bundeslade, BZThS 1, Düsseldorf 1924, S. 17 bis 32.
Düsterwald, (F.): Art. ›Stiftshütte‹, WWK XI, 2. Aufl. in neuer Bearb., Freiburg 1899, Sp. 800–812.

Dumermuth, F.: Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen, ZAW 70 (NF 29), Berlin 1958, S. 59–98 (Kulttheologie).
- Josua in Ex. 33, 7–11, ThZ 19, Basel 1963, S. 161–168 (Josua).
Dus, J.: Die Analyse zweier Ladeerzählungen des Josuabuches (Jos 3–4 und 6), ZAW 72 (NF 31), Berlin 1960, S. 107–134 (Analyse).
- Der Brauch der Ladewanderung im alten Israel, ThZ 17, Basel 1961, S. 1–16 (Ladewanderung I).
- Das zweite Gebot. Zum Sieg der heiligen Lade über das Schnitzbild in Bethel, CV 4, Prag 1961, S. 37–50 (Gebot).
- Noch zum Brauch der ›Ladewanderung‹, VT 13, Leiden 1963, S. 126–132 (Ladewanderung II).
- Der Beitrag des benjaminitischen Heidentums zur Religion Israels, CV 6, Prag 1963, S. 61–80 (Beitrag).
- Die Erzählung über den Verlust der Lade 1 Sam. IV, VT 13, Leiden 1963, S. 333–337 (Erzählung).
- Die Thron- und Bundeslade, ThZ 20, Basel 1964, S. 241–251 (Bundeslade).
- Bethel und Mispa in Jdc. 19–21 und Jdc. 10–12, OrA 3, Rom 1964, S. 227–243 (Bethel).
- Die Länge der Gefangenschaft der Lade im Philisterland, NedThT 18, Wageningen 1964, S. 440–452 (Gefangenschaft).
- Weiteres zum nordisraelitischen Psalm Micha 7,7–20, ZDMG 115, Wiesbaden 1965, S. 14–22 (Psalm).
- Ein richterzeitliches Stierbildheiligtum zu Bethel? Die Aufeinanderfolge der frühisraelitischen Zentralkultstätten, ZAW 77 (NF 36), Berlin 1965, S. 268–286 (Stierbildheiligtum).
- The Dreros Bilingual and the Tabernacle of Ancient Israelites, JSS 10, Manchester 1965, S. 54–57 (Bilingual).
- Herabfahrung Jahwes auf die Lade und Entziehung der Feuerwolke. Zu zwei Dogmen der mittleren Richterzeit, VT 19, Leiden 1969, S. 290–311 (Herabfahrung).
Eerdmans, B. D.: Alttestamentliche Studien III: Das Buch Exodus, Gießen 1910 (Studien).
- The Religion of Israel, Leiden 1947 (Religion).
Ehrlich, A. B.: Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, Bd. I–VII, reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1908–14, Hildesheim 1968.
Ehrlich, E. L.: Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum, SdR III, Stuttgart 1959.
Eichrodt, W.: Religionsgeschichte Israels, in: HM II, München 1953, S. 377–448 (Religionsgeschichte).
- Theologie des Alten Testaments, Teil I, 6. durchges. Aufl., Stuttgart und Göttingen 1959; Teil II/III, 4. neubearb. Aufl., Stuttgart und Göttingen 1961 (Theologie I/II).
- Der Prophet Hesekiel, Teilbd. I, ATD 22/1, 2., durchges. Aufl., Göttingen 1965 (Hesekiel).
Eißfeldt, O.: Hexateuch – Synopse, Leipzig 1922 (Synopse).
- Lade und Stierbild, ZAW 58 (NF 17), Berlin 1940/41, S. 190–215 (Stierbild).
- Jahwe Zebaoth, MAB II/2, Berlin 1950, S. 128–150 (Jahwe Zebaoth).
- Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (Richter 19–21), in: Fs. f. G. Beer zum 70. Gebtg., unter Mitwirkg. v. a. hg. v. A. Weiser, Stuttgart 1935, S. 19–40 (Schandtat).
- Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen

sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften, 3., neubearb. Aufl., Tübingen 1964 (Einleitung).
- Silo und Jerusalem, SVT IV, Leiden 1957, S. 138–147 (Silo).
- Lade und Gesetzestafeln, ThZ 16, Basel 1960, S. 281–284 (Lade).
- Die älteste Erzählung vom Sinaibund, ZAW 73 (NF 32), Berlin 1961, S. 137–146 (Sinaibund).
- Die Komposition der Sinai-Erzählung Exodus 19–34, SSAW 113,1, Berlin 1966 (Komposition).
- Israels Führer in der Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zur Landnahme, in: Studia biblica et semitica. T. C. Vriezen gewidmet, Wageningen 1966, S. 62–70 (Führer).
- Die israelitisch-jüdische Religion, in: SW Bd. II, Freiburg 1966, S. 217–260 (Religion).
- Die Lade Jahwes in Geschichtserzählung, Sage und Lied, Atm 14/3, Berlin 1968, S. 131–145 (Sage).

Elliger, K.: Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, ZThK 49, Tübingen 1952, S. 121–143.

Ewald, H.: Geschichte des Volkes Israel bis Christus, Bd. I.III–VII 2. Ausg., Göttingen 1851–59; Bd. II 3. Ausg., Göttingen 1865.

Flanders, H. J., R. W. Crapps und D. A. Smith: People of the Covenant. An Introduction to the Old Testament, New York 1963.

Flight, J. W.: The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament, JBL 42, New Haven (Conn) 1923, S. 158–226.

Fohrer, G.: Tradition und Interpretation im Alten Testament, ZAW 73 (NF 32), Berlin 1961, S. 1–30 (Tradition).
- Einleitung in das Alte Testament, begr. v. E. Sellin, 10., völlig neu bearb. Aufl., Heidelberg 1965 (Einleitung).
- Altes Testament – »Amphiktyonie« und »Bund«?, ThLZ 91, Berlin 1966, Sp. 801–816, 893–904 (Altes Testament).
- Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969 (Geschichte).

Fraine, J. de: La royauté de Yahvé dans les textes concernant l'arche, SVT 15, Leiden 1966, S. 134–149.

Fredriksson, H.: Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild, Lund 1945.

Fretheim, T. E.: The Priestly Document: Anti-Temple?, VT 18, Leiden 1968, S. 313–329 (Document).
- The Ark in Deuteronomy, CBQ 30, Washington 1968, S. 1–14 (Ark).

Frey, H.: Das Buch der Gegenwart Gottes unter seiner Gemeinde. Kapitel 25–40 des zweiten Buches Mose, BAT VI/2, Stuttgart 1953.

Gabirol, B.: Die zehn Gebote ursprünglich eine Felseninschrift, ARW 25, Leipzig und Berlin 1927, S. 220–224.

Gall, A. Frh. von: Altisraelitische Kultstätten, BZAW III, Gießen 1898.

Galling, K.: Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48, Gießen 1928 (Erwählungstraditionen).
- Art. ›Lade Jahves‹, RGG III, 2., völlig neubearb. Aufl., Tübingen 1929, Sp. 1449f. (Lade).
- Art. ›Stiftshütte‹, RGG V, 2., völlig neubearb. Aufl., Tübingen 1931, Sp. 805f. (Stiftshütte).
- Biblisches Reallexikon, HAT I/1, Tübingen 1937 (Reallexikon).
- Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias, ZThK 53, Tübingen 1956, S. 129–148 (Ehrenname).

Galling, K.: Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel, ThLZ 81, Berlin 1956, Sp. 65–70 (Ausrufung).

George, J. F. L.: Die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch, Berlin 1835.

Giesebrecht, F.: Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, NG 52, Leipzig und Berlin 1904.

Ginsberg, C. D.: Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible. With a Prolegomenon by H. M. Orlinsky, New York 1966.

Görg, M.: Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels, BBB 27, Bonn 1967.

Goslinga, C. J.: Het Tweede Boek Samuël, COT, Kampen 1962.

Graf, K. H.: Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritische Untersuchungen, Leipzig 1866.

Gramberg, C. P. W.: Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft, Halle 1823 (Chronik).

– Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments, I: Hierarchie und Cultus, Berlin 1829 (Religionsideen).

Gray, G, B.: A Critical and Exegetical Commentary on Numbers, ICC 4, 2. Aufl., Edinburgh 1912.

Greßmann, H.: Art. ›Heiligtümer Israels‹, RGG II, Tübingen 1910, Sp. 2042–2055 (Heiligtümer).

– Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea), SAT II/1, Göttingen 1910; 2., stark umgearb. Aufl., Göttingen 1921 (Geschichtsschreibung).

– Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, FRLANT 6, Göttingen 1905 (Ursprung).

– Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen, FRLANT 18 (NF 1), Göttingen 1913 (Mose).

– Die Anfänge Israels (Von 2. Mosis bis Richter und Ruth), SAT I/2, Göttingen 1914 (Anfänge).

– Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels, BWAT NF 1, Berlin, Stuttgart und Leipzig 1920 (Lade).

Gunkel, H.: Die Lade Jahves ein Thronsitz, ZMR (21), Heidelberg 1906, S. 33–42.

Guthe, H.: Geschichte des Volkes Israel, GThW II/3, Freiburg, Leipzig und Tübingen 1899.

Gutmann, J.: The History of the Ark, ZAW 83, Berlin 1971, S. 22–30.

Gynz-Rekowski, G. von: Symbole des Weiblichen in Gottesbild und Kult des Alten Testamentes, Zürich und Stuttgart 1963.

Hackmann, H.: Der Inhalt der Lade Jahve's. Eine Parallele aus dem Fernen Osten, NThT 22, Haarlem 1933, S. 23–35.

Hävernick, H. A. C.: Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments, hg. v. H. A. Hahn, Erlangen 1848.

Haran, M.: The Tent of Meeting, Tarb 25, Jerusalem 1955/56, S. 11–20 (hebr.) (Tent).

– The Ark of the Covenant and the Cherubs, EI V, Jerusalem 1958, S. 83–90 (hebr.); engl. Zsfg. S. 88* (Cherubs).

– The Ark and the Cherubim: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual, IEJ 9, Jerusalem 1959, S. 30–38, 89–94 (Ark).

Haran, M.: 'Uṭfa, maḥmal and ḳubba, in: D. Neiger Memorial Volume, PHHMJ 7, Jerusalem 1959, S. 215–221 (hebr.) ('Uṭfa).
– The Nature of the »'Ohel Mo'edh« in Pentateuchal Sources, JSS 5, Manchester 1960, S. 50–65 (Nature).
– Shiloh and Jerusalem: The Origin of the Priestly Tradition in the Pentateuch, JBL 81, Philadelphia (Penns) 1962, S. 14–24 (Shiloh).
– The Priestly Image of the Tabernacle, HUCA 36, Cincinnati 1965, S. 191–226 (Image).
Harrelson, W. J. (,Kennedy, A. R. S.): Art. ›Ark‹, DB, 2. völlig (v. F. C. Grant u. H. H. Rowley) revid. und neu gestalt. Aufl., Edinburgh 1963, S. 53.
Harrison, R. K.: A History of Old Testament Times, London 1957.
Hartmann, A. T.: Die Hebräerin am Putztische und als Braut, III, Amsterdam 1810.
Hartmann, R.: Zelt und Lade, ZAW 37, Gießen 1918, S. 209–244.
Hehn, J.: Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte, Leipzig 1913.
Heinisch, P.: Das Buch Exodus, HSchAT I, 2, Bonn 1934 (Exodus).
– Geschichte des Alten Testamentes, HSchAT Erg-Bd. II, Bonn 1950 (Geschichte).
Helewa, J.: L'institution de la Guerre Sainte au Désert à la lumière de l'Alliance mosaîque, EC 14, Rom 1963, S. 3–63.
Helfmeyer, F. J.: Die Nachfolge Gottes im Alten Testament, BBB 29, Bonn 1968.
Hempel, J.: Art. ›Priesterkodex‹, PW XXII/2, Stuttgart 1954, Sp. 1943–1967.
Hengstenberg, E. W.: Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament, II: Die Authentie des Pentateuches, Bd. I, Berlin 1836.
Herbert, A. S.: Worship in Ancient Israel, EStW 5, Richmond (Virg) 1959 (Worship).
– (,Kennedy, A. R. S.): Art. ›Tabernacle‹, DB, 2. völlig (v. F. C. Grant u. H. H. Rowley) revid. u. neu gestalt. Aufl., Edinburgh 1963, S. 948–951 (Tabernacle).
Herrmann, S.: Kultreligion und Buchreligion, in: Das ferne und nahe Wort. Fs. L. Rost z. 70. Gebtg. gewidmet, hg. v. F. Maass, BZAW 105, Berlin 1967, S. 95–105.
Hertzberg, H. W.: Mizpa, ZAW 47 (NF 6), Gießen 1929, S. 161–196 (Mizpa).
– Art. ›Heilige Stätten. II. In Israel‹, RGG III, 3., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1959, Sp. 156–160 (Stätten).
– Die Samuelbücher, ATD 10, 2., neudurchges. Aufl., Göttingen 1960 (Samuel).
– Die Bücher Josua, Richter, Ruth, ATD 9, 3. Aufl., Göttingen 1965 (Jos – Ruth).
Hoedemaker, P. J.: Der Mosaische Ursprung der Gesetze in den Büchern Exodus, Leviticus und Numeri. Vorlesungen über die moderne Schriftkritik des Alten Testaments, ins Deutsche übertr. v. A. F. Schulte-Bunert, Gütersloh 1897.
Hölscher, G.: Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, Leipzig 1914 (Profeten).
– Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, ST I/7, Gießen 1922 (Religion).
– Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten, Lund 1952 (Geschichtsschreibung).
Hoffmann, G., und H. Greßmann: Teraphim. Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien, ZAW 40, Gießen 1923, S. 75–137.
Hofmann, J. C. K.: Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente, I, Nördlingen 1841.
Holzinger, H.: Einleitung in den Hexateuch. Mit Tabellen über die Quellenscheidung, Freiburg und Leipzig 1893 (Einleitung).

Holzinger, H.: Exodus, KHC II, Tübingen, Freiburg und Leipzig 1900 (Exodus I).
- Numeri, KHC IV, Tübingen und Leipzig 1903 (Numeri).
- Das zweite Buch Mose oder Exodus, in: HSAT I, Tübingen 1922, S. 97–161 (Exodus II).

Hommel, F.: Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients I, 2. neubearb. Aufl. d. ›Abrisses der Geschichte des Alten Orients‹, München 1904.

Hooke, S. H.: The Religious Institutions of Israel, in: PC, Edinburgh 1962, S. 142–150.

Hummelauer, F. von: Das vormosaische Priesterthum in Israel. Vergleichende Studie zu Exodus und 1 Chron. 2–8, Freiburg 1899.

Hylander, I.: Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1. Sam. 1–15) traditionsgeschichtlich untersucht, Uppsala 1932.

Imschoot, P. van: Théologie de l'Ancien Testament, BTh III/2, 1/2, Tournai 1954/56.

Irwin, W. H.: Le sanctuaire central Israélite avant l'établissement de la monarchie, RB 72, Paris 1965, S. 161–184.

Jacob, B.: Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen, Leipzig 1905.

Jacob, E.: Théologie de l'Ancien Testament, MPTh, Neuchâtel 1955.

Jeremias, A.: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 4. (dtsch.) völlig erneuerte Aufl., Leipzig 1930.

Jeremias, J.: Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition, in: Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Gebtg., hg. v. H. W. Wolff, München 1971, S. 183–198.

Jirku, A.: Geschichte des Volkes Israel, Leipzig 1931.

Johannes: Die Bundeslade und ihre Geschichte, ThPM 23, Passau 1913, S. 495–507, 533–555.

Johnson, A. R.: The One and the Many in the Israelite Conception of God, 2. Aufl., Cardiff 1961 (Conception).
- Sacral Kingship in Ancient Israel, 2. Aufl., Cardiff 1967 (Kingship).

Josephus, F.: Contra Apionem I, LCL Josephus Bd. 1, Neudruck Cambridge (Mass) und London 1961.

Kalt, E.: Biblisches Reallexikon, I/II, Paderborn 1931 (Reallexikon I/II).
- Biblische Archäologie, 2., verm. Aufl., Freiburg 1934 (Archäologie).

Kaufmann, Y.: The Religion of Israel from its Beginnings to the Babylonian Exile, übers. und gekürzt v. M. Greenberg, Chicago 1960.

Kautzsch, E.: Die ursprüngliche Bedeutung des Namens יהוה צבאות, ZAW 6, Gießen 1886, S. 17–22 (Bedeutung).
- Art. ›Zebaoth‹, KBW, Tübingen und Leipzig 1903, S. 739f. (Zebaoth I).
- Art. ›Religion of Israel‹, DB ExtraVol, 8. Aufl., Edinburgh 1947, S. 612–732 (Religion).
- Art. ›Zebaoth‹, RE 21, 3. verb. und verm. Aufl., Leipzig 1908, S. 620–627 (Zebaoth II).
- Biblische Theologie des Alten Testaments. Aus dem Nachlaß d. Verf. hg. v. K. Kautzsch, Tübingen 1911 (Theologie).

Kees, H.: Geschichte der Ägyptologie, HO I/1,1, Leiden 1959, S. 3–17.

Keil, C. F.: Handbuch der biblischen Archäologie, I: Die gottesdienstlichen Verhältnisse der Israeliten, Frankfurt a. M. und Erlangen 1858 (Archäologie).
- Biblischer Commentar über die Bücher Mose's, Bd. II: Leviticus, Numeri und Deuteronomium, BC I/2, 2., verb. Aufl., Leipzig 1870 (Lev – Dtn).
- Biblischer Commentar über die Bücher Mose's, Bd. I: Genesis und Exodus, BC I/1, 3., verb. Aufl., Leipzig 1878 (Gen – Ex).
- Biblischer Commentar über die Prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments, Bd. 2: Die Bücher Samuels, BC II/2, 2., verb. Aufl., Leipzig 1875 (Samuel).

Keller, C. A.: Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden II, ZAW 68 (NF 27), Berlin 1957, S. 85–97.
Kennedy, A. R. S.: Art. ›Ark of the Covenant‹, DB I, 13. Aufl., Edinburgh (1898) 1951, S. 149–151 (Ark).
– Art. ›Tabernacle‹, DB IV, 10. Aufl., Edinburgh (1902) 1947, S. 653–668 (Tabernacle).
Kennett, R. H.: Art. ›Ark‹, EncRE I, 2. Aufl., Edinburgh 1925, S. 791–793.
Kessler, W.: Aus welchen Gründen wird die Bezeichnung »Jahwe Zebaoth« in der späteren Zeit gemieden?, in: Gottes ist der Orient. Fs. f. O. Eißfeldt zum 70. Gebtg., Berlin 1959, S. 79–83.
Ketter, P.: Die Samuelbücher, HBK III/1, Freiburg 1940 (Samuel).
– Die Königsbücher, HBK III/2, Freiburg 1953 (Könige).
Kittel, R.: Geschichte der Hebräer, I/II, HAG I/3, Gotha 1888/92 (Hebräer I/II).
– Die Bücher der Könige, HK I/5, Göttingen 1900 (Könige).
– Art. ›Stiftshütte‹, RE 19, 3. verb. und verm. Aufl., Leipzig 1907, S. 33–42 (Stiftshütte).
– Die Religion des Volkes Israel, Leipzig 1921 (Religion).
– Geschichte des Volkes Israel, HAG I/3, Bd. I 5./6., vielf. umgearb. Aufl., Gotha 1923; Bd. II 7., mit der 6. gleichlaut. Aufl., Gotha 1925 (Geschichte I/II).
– Gestalten und Gedanken in Israel. Geschichte eines Volkes in Charakterbildern, Leipzig o. J. (Gestalten).
Klamroth, E.: Lade und Tempel, Gütersloh o. J. (1932).
Klostermann, A.: Die Bücher Samuelis und der Könige, KKANT A/III, Nördlingen 1887 (Sam – Kön).
– Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia, München 1896 (Geschichte).
– Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte, Neue Folge, Leipzig 1907 (Pentateuch).
Knobel, A.: Die Bücher Exodus und Leviticus, KeH 12, Leipzig 1857.
Knudson, A. C.: The Religious Teaching of the Old Testament, Neudr. New York und Cincinnati (1918) 1922.
Koch, K.: Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung, ZThK 55, Tübingen 1958, S. 36–51 (Eigenart).
– Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung, FRLANT 71 (NF 53), Göttingen 1959 (Priesterschrift).
– Der Tod des Religionsstifters, KuD 8, Göttingen 1962, S. 100–123 (Tod).
– Art. ›Stiftshütte‹, BHH III, Göttingen 1966, Sp. 1871–1875 (76) (Stiftshütte).
– Art. ›אֹהֶל‹, ThWAT I, Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz 1970ff., Sp. 128–141 (Zelt).
Köhler, A.: Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes, I, Erlangen 1875; II/1, Erlangen 1884.
Köhler, L.: Theologie des Alten Testaments, NThG, Tübingen 1936.
König, E.: Art. ›Tabernacle‹, JewEnc XI, New York und London 1905, S. 653–656 (Tabernacle).
– Geschichte der Alttestamentlichen Religion, Gütersloh 1912 (Religion).
– Theologie des Alten Testaments kritisch und vergleichend dargestellt, 1/2. Aufl., Stuttgart 1922 (Theologie).
Kortleitner, F. X.: Archaeologia biblica, Neuausg. Innsbruck 1917.

Kosters, W. H.: Het ontstaan en de ontwikkeling der angelologie onder Israël. I, ThT 10, Leiden 1876, S. 34–69 (Angelologie).
– De verhalen over de ark in Samuel, ThT 27, Leiden 1893, S. 361–378 (Samuel).
Kraetzschmar, R.: Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Marburg 1896.
Kraus, H.-J.: Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels, VT 1, Leiden 1951, S. 181–199 (Gilgal).
– Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes, BEvTh 19, München 1954 (Gottesdienst I).
– Psalmen, 1/2. Teilbd., BK XV/1.2, Neukirchen 1960 (Psalmen).
– Israel, in: PropW Bd. II, Berlin, Frankfurt und Wien 1962, S. 237–349 (Israel).
– Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes, 2., völlig neubearb. Aufl., München 1962 (Gottesdienst II).
Krauß, S.: Der Obelos im masoretischen Texte, ZAW 22, Gießen 1902, S. 57–64.
Kriss, R., und H. Kriss-Heinrich: Volksglaube im Bereich des Islam, Bd. I: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, Wiesbaden 1960.
Kristensen, W. B.: De ark van Jahwe, MKAW 76/B 5, Amsterdam 1933.
Kuenen, A.: De Godsdienst van Israël tot den Ondergang van den Joodschen Staat, I/II, Haarlem 1869/70 (Godsdienst I/II).
– Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung I/1, autoris. dtsch. Ausg. v. Th. Weber, Leipzig 1887 (Einleitung).
– Gesammelte Abhandlungen zur Biblischen Wissenschaft, aus dem Holländ. übers. v. K. Budde, Freiburg und Leipzig 1894 (Abhandlungen).
Kugler, F. X.: Von Moses bis Paulus. Forschungen zur Geschichte Israels, Münster 1922.
Kuschke, A.: Die Lagervorstellung der priesterschriftlichen Erzählung. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie, ZAW 63 (NF 22), Berlin 1952, S. 74–105.
Kutsch, E.: Art. ›Lade Jahwes‹, RGG IV, 3., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1960, Sp. 197–199 (Lade).
– Art. ›Silo‹, RGG VI, 3., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1962, Sp. 35 (Silo).
– Art. ›Zelt‹, RGG VI, 3., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1962, Sp. 1893f. (Zelt).
Lammens, H.: Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préïslamites, BIFAO XVII, Kairo 1920, S. 39–101.
Landersdorfer, S.: Die Bücher der Könige, HSchAT III,2, Bonn 1927.
Leeuw, G. van der: Phänomenologie der Religion, NThG, 2., durchges. und erw. Aufl., Tübingen 1956.
Lehming, S.: Erwägungen zur Zelttradition, in: Gottes Wort und Gottes Land. H.-W. Hertzberg zum 70. Gebtg. dargebr., hg. v. H. Graf Reventlow, Göttingen 1965, S. 110–132.
Leimbach, K. A.: Die Bücher Samuel, HSchAT III, 1, Bonn 1936.
Lesêtre, H.: Art. ›Arche d'alliance‹, DicB I/1, 3. Aufl., Paris 1926, Sp. 912–923 (Arche).
– Art. ›Tabernacle‹, DicB V/2, 2. Aufl., Paris 1928, Sp. 1951–1961 (Tabernacle).
Leslie, E. A.: Old Testament Religion in the Light of its Canaanite Background, New York, Cincinnati und Chicago 1936.
Leyrer, (E.): Art. ›Stiftshütte‹, RE XV, Gotha 1862, S. 92–117.
Lignée, H.: Zelt Gottes unter den Menschen, WB XII, Düsseldorf 1961.
Lods, A.: Israel from its Beginnings to the Middle of the Eighth Century, aus dem Franz. übers. v. S. H. Hooke, 2. Aufl., London 1948.

Löhr, M.: Untersuchungen zum Buch Amos, BZAW IV, Gießen 1901 (Amos).
- Israels Kulturentwickelung, Straßburg 1911 (Kulturentwickelung).
- Das Deuteronomium (Untersuchungen zum Hexateuchproblem II), SGK I/6, Berlin 1925 (Deuteronomium).
- Das Ritual von Lev. 16 (Untersuchungen zum Hexateuchproblem III), SGK II/1, Berlin 1925 (Ritual).
- Zum Hexateuchproblem, OLZ 29, Leipzig 1926, Sp. 4–13 (Hexateuchproblem).

Loisy, A.: La Religion d'Israel, Paris 1901.

Longacre, L. B.: Numbers, in: ABC, Nashville und New York 1929, S. 298–317.

Lotz, W.: Die Bundeslade, in: Fs. Sr. Königl. Hoheit dem Prinzregenten Luitpold v. Bayern zum 80. Gebtg. dargebr. v. d. Univ. Erlangen, I, Erlangen und Leipzig 1901, S. 143 bis 186.

Lubsczyk, H.: Die katechetische Verwertung der Überlieferungen von der Bundeslade, BuL 2, Düsseldorf 1961, S. 206–223.

Maag, V.: Jahwäs Heerscharen, in: Fs. f. L. Köhler zu dessen 70. Gebtg., SThU 20, Bern 1950, S. 27–52.

McGee, J. V.: The Theology of the Tabernacle, BS 94, Dallas 1937, S. 153–175, 295–320, 409–429; BS 95, 1938, S. 22–39.

McKane, W.: The Earlier History of the Ark, TGUOS 21, Hertford 1967, S. 68–76.

McKenzie, J. L.: The World of the Judges, London 1967.

McLaughlin, J. F.: Exodus, in: ABC, Nashville und New York 1929, S. 249–277.

Maier, J.: Vom Kultus zur Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der »jüdischen Gnosis«, I: Bundeslade, Gottesthron und Märkabah, Kai I, Salzburg 1964 (Kultus).
- Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93, Berlin 1965 (Ladeheiligtum).

Mann, T. W.: The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative, JBL XC, Philadelphia 1971, S. 15–30.

Marsh, J.: The Book of Numbers, in: IntB II, Nashville und New York 1953, S. 135–308.

Marti, K.: Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des Vorderen Orients, Tübingen 1906 (Religion d. AT).
- Geschichte der Israelitischen Religion, 5. verb. u. verm. Aufl. von A. Kayser's Theologie des Alten Testaments, Straßburg 1907 (Geschichte).

May, H. G.: The Ark – a Miniature Temple, AJSL 52, Chicago 1936, S. 215–234 (Ark).
- Joshua, in: PC, Edinburgh 1962, S. 289–303 (Joshua).

Mead, C. M.: Examination of Exodus xxxiii. 7–11, JBL 1, Middletown (Conn) 1882, S. 155–168.

Meinhold, J.: Die »Lade Jahves«, ThARWPV NF 4, Tübingen und Leipzig 1900, S. 1–45 (Lade).
- Die Lade Jahves. Ein Nachtrag, ThStKr (74), Gotha 1901, S. 593–617 (Nachtrag).
- Zur Frage der Kultuszentralisation, in: Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte. J. Wellhausen zum 70. Gebtg., hg. v. K. Marti, BZAW 27, Gießen 1914, S. 299–315 (Kultuszentralisation).

Mendelsohn, C. J.: Art. ›Ark of the Covenant – Biblical Data‹, JewEnc II, New York und London 1902, S. 103–105.

Mensching, G.: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, GTB 882/83, München o. J.

Metzger, M.: Grundriß der Geschichte Israels, NStB 2, Neukirchen-Vluyn 1963.

Meyer, E.: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Mit Beiträgen von B. Luther, Halle 1906 (Israeliten).
– Geschichte des Altertums, II/2: Der Orient vom zwölften bis zur Mitte des achten Jahrhunderts, 3. Aufl., aus dem Nachlaß hg. v. H. E. Stier, Darmstadt 1953 (Geschichte).
Michaelis, W.: Zelt und Hütte im biblischen Denken, EvTh 14 (NF 9), München 1954, S. 29–49 (Zelt I).
– Art. ›σκηνή‹ (B), ThWNT VII, Stuttgart (1964), S. 370–374 (Zelt II).
Micklem, N.: First and Second Samuel, in: ABC, Nashville und New York 1929, S. 381–411.
Möhlenbrink, K.: Die Landnahmesagen des Buches Josua, ZAW 56 (NF 15), Berlin 1938, S. 238–268 (Landnahmesagen).
– Josua im Pentateuch. Die Josuaüberlieferungen außerhalb des Josuabuchs, ZAW 59 (NF 18), Berlin 1943, S. 14–58 (Josua).
Möller, W. u. H.: Biblische Theologie des Alten Testaments in heilsgeschichtlicher Entwicklung, Zwickau o. J. (1937).
Montgomery, J. A.: A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, ICC 10, hg. v. H. S. Gehman, Edinburgh 1951.
Moore, D.: Have we in 1 Sam. ii.22 a Valid Witness to the Existence of the Mosaic Tabernacle in the Days of Eli?, ET 8, Edinburgh 1897, S. 139–141.
Moore, G. F.: A Critical and Exegetical Commentary on Judges, ICC 7, 6. Aufl., Edinburgh 1949.
Moorehead, W. G.: The Tabernacle, the Priesthood, Sacrifices and Feasts of Ancient Israel, Grand Rapids (Mich) 1957.
Morgenstern, J.: Biblical Theophanies, ZA 25, Straßburg 1911, S. 139–193; ZA 28, Straßburg 1914, S. 15–60 (Theophanies I/II).
– The Tent of Meeting, JAOS 38, New Haven 1918, S. 125–139 (Tent).
– Moses with the Shining Face, HUCA II, Cincinnati 1925, S. 1–27 (Moses).
– The Oldest Document of the Hexateuch, HUCA IV, Cincinnati 1927, S. 1–138 (Document).
– The Book of the Covenant, HUCA V, Cincinnati 1928, S. 1–151 (Book).
– Art. ›Ark of the Covenant‹, UJE I, New York 1939, S. 478f. (Covenant).
– Amos Studies III. The Historical Antecedents of Amos' Prophecy, HUCA XV, Cincinnati 1940, S. 59–304 (Amos).
– The Ark, the Ephod, and the »Tent of Meeting«, KMP II, Cincinnati 1945 (Ark).
Movers, F. C.: Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. Ein Beitrag zur Einleitung in das alte Testament, Bonn 1834.
Mowinckel, S.: Psalmenstudien, II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, photomechan. Nachdr. d. Ausg. Oslo 1921–24, Amsterdam 1961 (Psalmenstudien).
– Le Décalogue, EHPhR 16, Paris 1927 (Décalogue).
– Wann wurde der Jahwäkultus in Jerusalem offiziell bildlos?, AcOr 8, Leiden 1930, S. 257 bis 279 (Jahwäkultus).
– Tetrateuch – Pentateuch – Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken, BZAW 90, Berlin 1964 (Tetrateuch).
Mühlau, F.: Art. ›Silo‹, RiehmHW II, Berlin und Leipzig 1884, S. 1476f.
Muilenburg, J.: The History of the Religion of Israel, in: IntB I, Nashville und New York 1952, S. 292–348.
Neher, A. u. R.: Histoire biblique du peuple d'Israël, Bd. I, Paris 1962.

Neumann, W.: Die Stiftshütte in Bild und Wort, Gotha 1861.
Newman, M. L. jr: The People of the Covenant. A Study of Israel from Moses to the Monarchy, Nashville und New York 1962.
Nielsen, D.: Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, Straßburg 1904.
Nielsen, E.: Shechem. A Traditio-Historical Investigation, Copenhagen 1955 (Shechem).
– Some Reflections on the History of the Ark, SVT 7, Leiden 1960, S. 61–74 (Reflections).
Nötscher, F.: »Das Angesicht Gottes schauen« nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg 1924 (Angesicht).
– Biblische Altertumskunde, HSchAT ErgBd. III, Bonn 1940 (Altertumskunde).
Noth, M.: Das System der zwölf Stämme Israels, BWANT IV/1, Stuttgart 1930 (System).
– Überlieferungsgeschichtliche Studien I: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, fotomechan. Nachdr. d. 1. Aufl. (1943), Darmstadt 1963 (ÜStud).
– Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 2. Aufl. (unv. photomechan. Nachdr. d. 1. Aufl. 1948), Stuttgart o. J. (ÜPent).
– Jerusalem und die israelitische Tradition, OTS VIII, Leiden 1950, S. 28–46, zit. nach: Ges. Stud. z. AT, 2., um einen Anhang erw. Aufl., ThB 6, München 1960, S. 172–187 (Jerusalem).
– Das Buch Josua, HAT I/7, 2., verb. Aufl., Tübingen 1953 (Josua).
– Geschichte Israels, 4., unv. Aufl., Göttingen 1959 (Geschichte).
– Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5, 3. Aufl., Göttingen 1965 (Exodus).
– Das vierte Buch Mose. Numeri, ATD 7, Göttingen 1966 (Numeri).
– Könige, 1. Teilbd., BK IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968 (Könige).
Nowack, W.: Lehrbuch der Hebräischen Archäologie, I/II, Freiburg und Leipzig 1894 (Archäologie).
– Die Bücher Samuelis, HK I/4,2, Göttingen 1902 (Samuel).
Nyström, S.: Beduinentum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament, Lund 1946.
Obbink, H. T.: Jahwebilder, ZAW 47 (NF 6), Gießen 1929, S. 264–274.
Obermann, J.: The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries, JBL 68, Philadelphia 1949, S. 301–323.
Oehler, G. F.: Art. ›Zebaoth‹, RE XVIII, Gotha 1864, S. 400–404 (Zebaoth).
– Theologie des Alten Testaments, I/II, Tübingen 1873/74 (Theologie).
Oesterley, W. O. E., und T. H. Robinson: Hebrew Religion. Its Origin and Development, Nachdr. d. 2., durchges. u. verm. Aufl. (1937), London 1949.
Oettli, S.: Geschichte Israels bis auf Alexander den Großen, Calw und Stuttgart 1905.
Olmstead, A. T.: History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest, Neudr. Grand Rapids (1931) 1965.
Orfali, G.: De arca foederis. Dissertatio archaeologico-historica Veteris Testamenti delineationibus ornata, Paris 1918.
Pedersen, J.: Israel. Its Life and Culture, III–IV, London und Copenhagen 1940.
Perlitt, L.: Vatke und Wellhausen, BZAW 94, Berlin 1965 (Vatke).
– Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969 (Bundestheologie).
Peters, J. P.: The Religion of Moses, JBL 20, Boston (Mass) 1901, S. 101–128 (Moses).
– The Religion of the Hebrews, HHR V, Boston und London 1914 (Hebrews).

Peters, N.: Beiträge zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel, Freiburg 1899.
Pfeiffer, R. H.: Images of Yahweh, JBL 45, New Haven (Conn) 1926, S. 211–222 (Images).
– Religion in the Old Testament. The History of a Spiritual Triumph, hg. v. C. C. Forman, New York 1961 (Religion).
Plastaras, J.: The God of Exodus. The Theology of the Exodus Narratives, Milwaukee 1966.
Poels, H. A.: Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'arche, I, theol. Diss. Louvain, Leiden 1897.
Popper, J.: Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch, Leipzig 1862.
Porter, J. R.: The Interpretation of 2 Samuel VI and Psalm CXXXII, JThSt NS 5, Oxford 1954, S. 161–173.
Power, E.: Exodus, in: CCHS, London und Edinburgh 1953, S. 206–228.
Preß, R.: Der Prophet Samuel. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, ZAW 56 (NF 15), Berlin 1938, S. 177–225.
Procksch, O.: Das nordhebräische Sagenbuch: Die Elohimquelle, Leipzig 1906 (Elohimquelle).
– Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950 (Theologie).
Rabe, V. W.: The Temple as Tabernacle, HThR LVI, Cambridge (Mass) 1963, S. 329f. (Temple).
– The Identity of the Priestly Tabernacle, JNES 25, Chicago 1966, S. 132–134 (Identity).
Rad, G. von: Das Geschichtsbild des Chronistischen Werkes, BWANT IV/3 (54), Stuttgart 1930 (Geschichtsbild).
– Zelt und Lade, NKZ 42, Leipzig 1931, S. 476–498, zit. nach: Ges. Stud. zum AT, ThB 8, 2. Aufl., München 1961, S. 109–129 (Zelt und Lade).
– Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet, BWANT IV/13 (65), Stuttgart und Berlin 1934 (Priesterschrift).
– Deuteronomium-Studien, FRLANT 58 (NF 40), Göttingen 1947 (Dtn-Studien).
– Der Heilige Krieg im alten Israel, Zürich 1951 (Hl. Krieg).
– Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium, ATD 8, Göttingen 1964 (Deuteronomium).
– Theologie des Alten Testaments, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, EevTh 1, 5., durchges. Aufl., München 1966 (Theologie).
Randellini, L.: La tenda e l'arca nella tradizione del Vecchio Testamento, StBF XIII, Jerusalem 1963, S. 163–189.
Rehm, M.: Die Bücher Samuel, Echter-B 7,1 2. Aufl.=unv. Nachdr. d. 1. Aufl. (1949), Würzburg 1954.
Reichel, W.: Über vorhellenische Götterculte, Wien 1897 (Götterculte).
– Zur »Lade Jahves«, ThARWPV NF 5, Tübingen und Leipzig 1902, S. 28–32 (Lade Jahves).
Reimpell, W.: Der Ursprung der Lade Jahwes, OLZ 19, Leipzig 1916, Sp. 326–331.
Renan, E.: Histoire du peuple d'Israël, I–V, Paris 1889–93.
Renckens, H.: The Religion of Israel, aus dem Holländ. übers. v. N. B. Smith, New York 1966.
Reuß, E.: Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881.
Ricciotti, G.: Geschichte Israels, Bd. I, aus dem Ital. übers. v. P. K. Faschian, Wien 1953.
Riehm, E. C. A.: Art. ›Bundeslade‹, RiehmHW I, Berlin und Leipzig 1884, S. 207–210 (Bundeslade).
– Art. ›Stiftshütte‹, RiehmHW II, Berlin und Leipzig 1884, S. 1553–1567 (Stiftshütte).

Riggenbach, C. J.: Die Mosaische Stiftshütte, Basel 1862 (Stiftshütte I).
- Art. ›Stiftshütte‹, RE XIV, 2. durchgängig verb. u. verm. Aufl., Leipzig 1884, S. 712–727 (Stiftshütte II).

Ringgren, H.: Israelitische Religion, RdM 26, Stuttgart 1963.

Robertson Smith, W.: Das Alte Testament. Seine Entstehung und Überlieferung, nach d. 2. Ausg. d. engl. Originalwerks ins Deutsche übertr. u. hg. v. J. W. Rothstein, Freiburg und Leipzig 1894.

Robinson, T. H.: A History of Israel, I, Neudr. Oxford (1932) 1934.

Ross, J. P.: Jahweh Ṣ^{e}ḇā'ôṯ in Samuel and Psalms, VT 17, Leiden 1967, S. 76–92.

Rossum, J. van: De praedeuteronomistische bestanddelen van het boek der Richters en hun betekenis voor onze kennis van de geschiedenis van het Volk Israël en zijn godsdienst, Winterswijk 1966.

Rost, L.: Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, BWANT III/6, Stuttgart 1926 (Thronnachfolge).
- Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung, BWANT IV/24 (76), Stuttgart 1938 (Vorstufen).
- Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit?, ThLZ 85, Berlin 1960, Sp. 721–724 (Königsherrschaft).

Rowley, H. H.: From Joseph to Josua. Biblical Traditions in the Light of Archaeology, lithograph. Neudr. London (1950) 1952 (Joseph).
- Mose und der Monotheismus, ZAW 69 (NF 28), Berlin 1957, S. 1–21 (Mose).
- Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning, London 1967 (Worship).

Rudolph, W.: Der Aufbau von Exodus 19–34, in: Werden und Wesen des Alten Testaments, hg. v. P. Volz, F. Stummer und J. Hempel, BZAW 66, Berlin 1936, S. 41–48 (Aufbau).
- Der »Elohist« von Exodus bis Josua, BZAW 68, Berlin 1938 (Elohist).
- Chronikbücher, HAT I, 21, Tübingen 1955 (Chronik).

Rylaardsdam, J. C.: The Book of Exodus, in: IntB I, Nashville und New York 1952, S. 830 bis 1099.

Šanda, A.: Die Bücher der Könige, 1. Hbd.: Das erste Buch der Könige, EH 9,1, Münster 1911 (Könige).
- Moses und der Pentateuch, AA IX,4f., Münster 1924 (Moses).

Scharbert, J.: Art. ›Stiftshütte‹, LThK IX, 2., völlig neubearb. Aufl., Freiburg 1964, Sp. 1075–1077.

Schedl, C.: Geschichte des Alten Testaments, Bd. II: Das Bundesvolk Gottes, Innsbruck, Wien und München 1956.

Schlatter, A.: Zur Topographie und Geschichte Palästinas, Calw und Stuttgart 1893.

Schmid, H.: Mose. Überlieferung und Geschichte, BZAW 110, Berlin 1968.

Schmidt, H.: Mose und der Dekalog, S. 78–119 (Mose). Kerubenthron und Lade, S. 120–144 (Lade), beide in: Eucharisterion. H. Gunkel zum 60. Gebtg. dargebr., hg. v. H. Schmidt, FRLANT 36 (NF 19), Göttingen 1923.

Schmidt, W. H.: מִשְׁכָּן als Ausdruck Jerusalemer Kultsprache, ZAW 75 (NF 34), Berlin 1963, S. 91f. (Kultsprache).
- Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes, 2. neu bearb. Aufl., BZAW 80, Berlin 1966 (Königtum).
- Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses, NStB 6, Neukirchen-Vluyn 1968 (Glaube).

Schneider, H.: Das Buch Exodus. Das Buch Numeri, beide in: Echter-B 14, 3. Aufl., Würzburg 1958.
Scholz, P.: Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel, I: Das Cultuspersonal und die Cultusstätten des Volkes Israel, Regensburg 1868.
Schrade, H.: Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient, Stuttgart 1949.
Schrader, E.: Der ursprüngliche Sinn des Gottesnamens Jahve Zebaoth, JpTh 1, Leipzig 1875, S. 316–320 (Gottesname).
– Art. ›Zebaoth‹, BLex V, Leipzig 1875, S. 702f. (Zebaoth).
– Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. neu bearb. v. H. Zimmer u. H. Winckler, Berlin 1903 (Keilinschriften).
Schreiner, J.: Sion – Jerusalem Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament, StANT 7, München 1963.
Schultz, H.: Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe, I/II, Frankfurt 1869; 5. völlig umgearb. Aufl., Göttingen 1896.
Schulz, A.: Die Bücher Samuel, EH 8,1.2, Münster 1919/20.
Schunck, K.-D.: Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes, BZAW 86, Berlin 1963.
Schwally, F.: Semitische Kriegsaltertümer, I: Der heilige Krieg im alten Israel, Leipzig 1901.
Seebaß, H.: Zu Num. X 33f., VT 14, Leiden 1964, S. 111–113 (Num X).
– Der Erzvater Israels und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan, BZAW 98, Berlin 1966 (Erzvater).
Seeber, W.: Der Weg der Tradition von der Lade Jahwes im Alten Testament, theol. Diss. Kiel 1956.
Seeligman, I. L.: Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the Massoretic Text and the Septuagint, VT 11, Leiden 1961, S. 201–221.
Segal, M. Z. (=M. H.): The Tent of Meeting, Tarb 25, Jerusalem 1955/56, S. 231–233 (hebr.) (Tent).
– The Pentateuch. Its Composition and its Authorship, and other Biblical Studies, Jerusalem 1967 (Pentateuch).
Seinecke, L.: Geschichte des Volkes Israel, I: bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, Göttingen 1876.
Sellin, E.: Das Zelt Jahwes, in: Alttestamentliche Studien. R. Kittel zum 60. Gebtg., BWAT 13, Leipzig 1913, S. 168–192 (Zelt).
– Einleitung in das Alte Testament, 2., neu bearb. Aufl., Leipzig 1914; 8. Aufl. bearb. v. L. Rost, Heidelberg 1950 (Einleitung).
– Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina, Leipzig 1917 (Gilgal).
– Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, I: Von den Anfängen bis zum babylonischen Exil, Leipzig 1924 (Geschichte).
– Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Leipzig 1933 (Religionsgeschichte).
Sevensma, T. P.: Num 10 35 und 36, ZAW 29, Gießen 1909, S. 253–258.
Seyring, F.: Der alttestamentliche Sprachgebrauch inbetreff des Namens der sogen. »Bundeslade«, ZAW 11, Gießen 1891, S. 114–125.
Siegfried, C.: Art. ›Lade‹, KBW, Tübingen und Leipzig 1903, S. 382f. (Lade).
– Art. ›Stiftshütte‹, KBW, Tübingen und Leipzig 1903, S. 642f. (Stiftshütte).

Simons, J.: »Arke des Verbonds« of »Arke Jahweh's«?, Stud NF 64/2, 's-Hertogenbosch 1932, S. 112–128, 212–232, 281–303.
Simpson, C. A.: The Early Traditions of Israel, Oxford 1948.
Smend, R.: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. umgearb. Aufl., Freiburg, Leipzig und Tübingen 1899 (Lehrbuch).
– Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, Berlin 1912 (Hexateuch).
Smend, R.: Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament, Basel 1958 (de Wettes Arbeit).
– Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels, 2., durchges. und erg. Aufl., FRLANT 84, Göttingen 1966 (Jahwekrieg).
Smith, C. R.: The Stories of Shechem, three Questions, JThSt 47, Oxford 1946, S. 33–38.
Smith, H. P.: A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel, ICC 9, 4. Aufl., Edinburgh 1951.
Snaith, N. H.: Numbers, in: PC, Edinburgh 1962, S. 254–268.
Soggin, J. A.: Zwei umstrittene Stellen aus dem Überlieferungskreis um Schechem, ZAW 73 (NF 32), Berlin 1961, S. 78–87 (Schechem).
– Gilgal, Passah und Landnahme. Eine neue Untersuchung des kultischen Zusammenhangs der Kap. III–VI des Josuabuches, SVT XV, Leiden 1966, S. 263–277 (Gilgal).
Soloweitschik, M.: Art. ›Tabernacle‹, UJE X, New York 1943, S. 152f.
Stade, B.: Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, AGE I/6, Berlin 1887 (Geschichte).
– Biblische Theologie des Alten Testaments, Bd. I: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, GThW I/2,2, 1./2. Aufl., Tübingen 1905 (Theologie).
Staerk, W.: Zum alttestamentlichen Erwählungsglauben, ZAW 55 (NF 14), Berlin 1937, S. 1–36.
Stalker, D. M. G.: Exodus, in: PC, Edinburgh 1962, S. 208–240.
Stein, B.: Der Begriff K^{e}bod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis, Emsdetten 1939.
Steinmueller, J. E.: Art. ›Tent of Meeting‹, NCE XIII, Washington 1967, S. 1012f.
Stenning, J. F.: I. and II. Samuel, in: NCHS, verb. Neudr. London 1929, S. 215–248.
Steuernagel, C.: Der jehovistische Bericht über den Bundesschluß am Sinai. (Ex. 19–24 und 31,18–34, 28.), ThStKr (72), Gotha 1899, S. 319–350 (Bundesschluß).
– Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen, Tübingen 1912 (Einleitung).
– Das Buch Josua, HK I/3,2, 2. Aufl., Göttingen 1923 (Josua).
– Das Deuteronomium, HK I/3,1, 2., völlig umgearb. Aufl., Göttingen 1923 (Deuteronomium).
Strack, H. L.: Die Bücher Exodus, Leviticus, Numeri, in: KKANT A/1, München 1894, S. 161–476.
Stroete, G. te: Exodus, BOT I/2, Roermond und Maaseik 1966.
Thenius, O.: Die Bücher Samuels, Leipzig 1842 (Samuel).
– Die Bücher der Könige, Leipzig 1849 (Könige).
– Die Bücher Samuels, KeH IV, 3., vollständig neugearb. Aufl. besorgt v. M. Löhr, Leipzig 1898 (Thenius-Löhr).
Tillich, P.: Systematische Theologie, Bd. II, 3. Aufl., Stuttgart 1958.
Timm, H.: Die Ladeerzählung (1. Sam. 4–6; 2. Sam. 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, EvTh 26, München 1966, S. 509–526.

Torczyner, H.: Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels, 2. verb. Aufl., Berlin 1930.

Tsevat, M.: Studies in the Book of Samuel, IV: Yahweh Ṣ^e^ḇa'oṯ, HUCA XXXVI, Cincinnati 1965, S. 49–58.

Vaihinger, (J. G.): Art. ›Bundeslade‹., RE II, Stuttgart und Hamburg 1854, S. 453–455.

Vater, J. S.: Commentar über den Pentateuch, III, Halle 1805.

Vatke, W.: Die Religion des Alten Testamentes nach den kanonischen Büchern entwickelt, I, Berlin 1835.

Vaux, R. de: Arche d'alliance et tente de réunion, in: A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin, BFCThL 8, Le Puy 1961, S. 55–70 (Arche).

–Les chérubins et l'arche d'alliance. Les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'Ancien Orient, MUJ XXXVII, Beirut 1961, S. 91–124 (Chérubins).

–Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. I, übertr. aus dem Franz. v. L. Hollubach, 2., durchges. Aufl., Freiburg 1964; Bd. II, vom Verf. durchges. Übertrag. aus dem Franz. v. U. Schütz, 2. Aufl., Freiburg 1966 (Lebensordnungen I/II).

Vernes, M.: Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane, Paris 1889 (Précis).

– Du prétendu polythéisme des Hébreux. Essai critique sur la religion du peuple d'Israël, BEHE II/1, Paris 1891 (Hébreux).

Vincent, A.: La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine, Paris 1937.

Vink, J. G.: Leviticus, BOT II/1, Roermond und Maaseik 1962 (Leviticus).

– The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament, OTS XV, Leiden 1969, S. 1–144 (Priestly Code).

Völter, D.: Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der aegyptischen Mythologie, 2., neubearb. Aufl., Leiden 1904 (Ägypten).

– Mose und die aegyptische Mythologie nebst einem Anhang über Simson, Leiden 1912 (Mose).

– Die Patriarchen Israels im Licht der aegyptischen Mythologie, 2., völlig neu bearb. Aufl., Leipzig 1921 (Patriarchen).

Vogt, E.: Die Erzählung vom Jordanübergang Josue 3–4, Bib 46, Rom 1965, S. 125–148.

Volck, (W.): Art. ›Bundeslade‹, RE III, 3. verb. und verm. Aufl., Leipzig 1897, S. 553–556.

Volz, P.: Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhüttenfest), SVSThR 67, Tübingen 1912 (Neujahrsfest).

– Die biblischen Altertümer, 2. Aufl. mit Nachträgen, Stuttgart 1925 (Altertümer).

Mose und sein Werk, 2., völlig neubearb. Aufl., Tübingen 1932 (Mose).

Vriezen, T, C.: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Neukirchen (1957).

Vuilleumier, H.: Le nom de Dieu Jahvéh-cebaôth, RThP 10, Lausanne 1877, S. 287–306.

Wambacq, B. N.: L'épithète divine Jahvé S^e^ba'ôt. Étude philologique, historique et exégétique, Rom 1947.

Wanke, G.: Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang, BZAW 78, Berlin 1966.

Wardle, W. L.: The History and Religion of Israel, ClarB I/1, Neudr. Oxford (1936) 1953.

Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III: Das antike Judentum, Tübingen 1921.

Weber, O.: Altorientalische Kultgeräte, in: Orientalistische Studien, Bd. II. F. Hommel zum 60. Gebtg. gewidmet, MVG 22, Leipzig 1918, S. 370–392.

Weidmann, H.: Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen, FRLANT 94, Göttingen 1968.
Weiser, A.: Die Psalmen I/II, ATD 14/15, 7., durchges. Aufl., Göttingen 1966.
Weiß, H.: David und seine Zeit. Historisch-exegetische Studien vornehmlich zu den Büchern Samuel's, Münster 1880.
Weiß, J.: Das Buch Exodus, Graz und Wien 1911.
Wellhausen, J.: Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871 (Text).
- Geschichte Israels, Bd. I, Berlin 1878 (Geschichte Israels).
- Prolegomena zur Geschichte Israels, 2. Ausg. d. ›Geschichte Israels‹ Bd. I, Berlin 1883 (Prolegomena).
- Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 3. Aufl., Berlin 1899 (Hexateuch).
- Israelitische und jüdische Geschichte, 4. Aufl., Berlin 1901 (Jüd. Geschichte).
- Reste arabischen Heidentums, 2. Ausg. (Neudr.), Berlin und Leipzig 1927 (Reste).
- Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt, 4. unv. Aufl., Berlin 1963 (Propheten).
- Grundrisse zum Alten Testament, hg. v. R. Smend, ThB 27, München 1965 (Grundrisse).
Welte, (B. von): Art. ›Bundeslade‹, WWK II, 2. Aufl. in neuer Bearb., Freiburg 1883, Sp. 1505–1508.
Westermann, C.: Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament, KuD 6, Göttingen 1960, S. 2–30 (Begriffe).
- Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift, in: Wort-Gebot-Glaube. W. Eichrodt zum 80. Gebtg., hg. v. J. J. Stamm, E. Jenni, H. J. Stoebe, AThANT 59, Zürich 1970, S. 227 bis 249 (Herrlichkeit).
Westphal, G.: צבא השמים, in: Orientalische Studien, Bd. II. Th. Nöldeke zum 70. Gebtg. gewidmet, hg. v. C. Bezold, Gießen 1906, S. 719–728 (Himmelsheer).
- Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer. Eine alttestamentliche Untersuchung, BZAW 15, Gießen 1908 (Wohnstätten).
Wette, W. M. L. de: Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Bd. I: Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der Mosaischen Bücher und Gesetzgebung, Halle 1806 (Chronik).
- Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Bd. II: Kritik der Israelitischen Geschichte I: Kritik der Mosaischen Geschichte, Halle 1807 (Mos. Geschichte).
- Commentar über die Psalmen, 4., verb. u. verm. Aufl., Heidelberg 1836; 5. Aufl. hg. v. G. Baur, Heidelberg 1856 (Psalmen).
Widengren, G.: Israelite-Jewish Religion, in: HR I: Religions of the Past, Leiden 1969, S. 223–317.
Wiener, H. M.: The Position of the Tent of Meeting, Exp 8, London 1912, S. 476–480 (Position).
- The Origin of the Pentateuch, 2. Aufl., London 1912 (Origin).
Wildeboer, G.: Die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung, unter Mitwirkg. d. Verf. aus dem Holländ. übers. v. F. Risch, Göttingen 1895.
Winckler, H.: Geschichte Israels in Einzeldarstellungen, I/II, VSAO 2/3, Leipzig 1895/1900.
Winer, G. B.: Biblisches Realwörterbuch, I/II, 3. sehr verb. und verm. Aufl., Leipzig 1847/48.
Winnett, F. V.: The Mosaic Tradition, Toronto 1949.
Worden, T.: The Ark of the Covenant, Scrip V, London 1953, S. 82–90.

Woudstra, M. H.: The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship, ILPTh, Philadelphia 1965.
Wright, G. E.: Biblical Archaeology, Philadelphia und London 1957.
Zimmerli, W.: Ezechiel, BK XIII/1.2, Neukirchen-Vluyn 1969.
Zobel, H.-J.: Stammesspruch und Geschichte, BZAW 95, Berlin 1965 (Stammesspruch).
– Art. ›אָרוֹן‹, ThWAT I, Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz 1970ff., Sp. 391–404 (Lade).

Nachtrag:
Kornfeld, W.: Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels, Innsbruck, Wien und München 1970.

Autorenregister